

THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF
ART AND HISTORY
OF THE
CITY OF
NEW YORK



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirehmann.

Einundvierzigster Band.

**Descartes' Prinzipien der Philosophie, geometrisch
begründet von Spinoza.**

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

René Descartes'
Prinzipien der Philosophie

Erster und zweiter Theil.

In geometrischer Weise begründet

durch

Benedict von Spinoza

aus Amsterdam.

Mit einem Anhang:

Metaphysische Gedanken des Letztern,

in welchem sowohl die in dem allgemeinen wie in dem
besondern Theile der Metaphysik vorkommenden
schwierigeren Fragen kurz erklärt werden.

Uebersetzt und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.



Vorwort des Uebersetzers.

Der vorliegenden Uebersetzung liegt der Text nach der Ausgabe von Bruder, Leipzig 1846, zu Grunde; die Ausgabe von Paulus, Jena 1802, ist damit fortlaufend verglichen worden. Erhebliche Varianten des Textes bestehn überhaupt nicht; einige Fehler in den Citaten, welche sich in allen Ausgaben gleichmässig finden und daher wohl nicht von dem Drucker, sondern von Spinoza selbst herühren mögen, sind in den Erläuterungen berichtigt worden.

Diese Bearbeitung der Prinzipien des Descartes durch Spinoza galt früher als sein Erstlingswerk. Nachdem indess vor einem Jahrzehnt Spinoza's „Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ in einer handschriftlichen holländischen Uebersetzung aufgefunden worden ist, steht jetzt fest, dass Sp. schon vor Ausarbeitung der vorliegenden Schrift, welche 1663 erschienen und vielleicht ein bis zwei Jahre vorher verfasst worden ist, mit seinem eignen philosophischen System, wie es später in der Ethik niedergelegt ist, in den Grundzügen bereits fertig war; ja, es ist möglich, dass Sp. vor Abfassung dieser Schrift auch bereits seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und seine theologisch-politische Abhandlung im Wesentlichen fertig hatte, wie von Avenarius (Die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus u. s. w. von R. Avenarius. Leipzig 1868, Seite 105) angenommen wird. Hieraus erklärt sich der eigenthümliche zweideutige Charakter der vorliegenden Schrift. Sp. hat sie, wie er in seinem 9ten Briefe sagt, und wie Meyer, der Herausgeber, in der Vorrede

bemerkt, einem seiner Schüler, bis auf den ersten Theil der Prinzipien, diktirt, welchen er erst kurz vor der Herausgabe 1663 in Amsterdam nachträglich verfasst hat. Spinoza bemerkt in diesem Briefe: „Dass er dabei nicht Lust gehabt, den jungen Mann mit seinen, des Sp., eignen Ansichten unverhohlen bekannt zu machen; auch habe er seine Freunde gebeten, dass bei der Herausgabe Einer eine Vorrede beifüge, als Wink für den Leser, dass keineswegs all das in der Schrift Enthaltene als seine Ansicht zu betrachten sei.“ Nimmt man dazu die Versicherung von Meyer in der Vorrede „dass es für Sp. Gewissenssache gewesen, in dieser Schrift dem Schüler nur die Philosophie des Descartes zu lehren und von dessen Ansichten nicht eine Linie breit abzuweichen oder etwas zu diktiren, was dessen Lehre nicht entspräche oder widerspräche,“ so möchte man erwarten, in diesem Werke nur die Gedanken des Descartes zu finden, bei denen blos die Darstellung durch Sp. in die mathematische Form umgewandelt und höchstens eine weitere Entwicklung dieser Gedanken, aber streng in dem Geiste von Descartes, zugesetzt worden.

Allein dem ist nicht so. Auch liess sich dies kaum von einem so strengen und fest in seinen Ansichten beharrenden Denker, wie Sp. erwarten, nachdem jetzt, wie erwähnt, feststeht, dass Sp. schon vor Abfassung dieser Schrift mit seinem eignen System ziemlich ins Reine gekommen war. Vielmehr enthält die Schrift schon in ihrer ersten Hälfte, namentlich in den Beweisen Vieles, was nur dem Sp. angehört und mit Desc. sich schwer verträgt. Sp. selbst hat schon einzelne Ausführungen darin durch Cursivschrift von dem Uebrigen gesondert und damit angedeutet, dass er hier in eigner Person und nicht blos als Dollmetscher des Desc. spreche. Noch mehr tritt dies aber in dem „Anhange der metaphysischen Gedanken“ hervor, wo Sp. theils Gegenstände und Fragen behandelt, die in des Desc. Schriften gar nicht oder nur obenhin berührt sind, theils in Ausführungen geräth, die weit mehr seinem eignen System, wie dem des Desc. angehören. Da indess solche Ausführungen bald wieder anderen Platz machen, wo Sp. sich dem Desc. unterordnet, so kann man kaum annehmen, dass Sp. diese Abweichungen absichtlich und mit vollem Bewusstsein ihres Unterschieds eingefügt habe;

vielmehr werden ihm diese, die meistens bei den Begründungen hervortreten, wohl unwillkürlich aus der Feder geflossen sein, wie es bei seinen abweichenden eignen Ueberzeugungen kaum zu vermeiden war, wenn Sp. sich nicht bloß zu dem Abschreiber von Desc. herabsetzen wollte.

Dadurch ist diese Schrift zu einem Gemisch von Philosophie des Desc. und des Sp. geworden, welches ihren Werth für die Wissenschaft an sich erheblich herabdrückt und sie zu einer unzuverlässigen Quelle für beide Systeme macht. Ihr Werth liegt deshalb einmal nur in ihrer mathematischen Form, insofern man an diesem Versuche einen genügenden Anhalt für die Frage erhält, ob diese Form auf die Philosophie übertragbar ist, und zweitens in den Aufklärungen, welche diese Schrift für die Frage bietet, weshalb Sp. überhaupt in seinem Systeme sich von Desc. entfernt hat, und in welchem Sinne viele seiner dunklern Ausdrücke und Stellen in der Ethik zu verstehen sind.

In Folge dieser eigenthümlichen Natur der Schrift haben auch die Erläuterungen die entsprechende Richtung nehmen müssen. An sich ist die Schrift ziemlich verständlich und bedarf für die Klarstellung ihres Sinnes wenig Erläuterung. Dagegen kommt es darauf an 1) die Stellen in den Schriften des Desc. genau nachzuweisen, aus denen die einzelnen Sätze hier entnommen sind; da Sp. selbst dies nur in wenigen Fällen gethan hat und er nicht bloß aus den Prinzipien, sondern auch aus den übrigen Schriften des Desc. geschöpft hat; 2) die Stellen dieser Schrift herauszuheben, wo Sp. zu einer weiteren Ausführung der Gedanken des Desc., aber in dessen Sinne, übergegangen ist, und wo er namentlich neue Beweise beigelegt hat; 3) den Unterschied der hier nach den Worten oder in dem Sinne des Desc. vorgetragenen Lehren von den eignen Ansichten des Sp. anzugeben und 4) endlich die Stellen zu bezeichnen, wo Sp. im Eifer für die Wahrheit sich unwillkürlich zu Ausführungen hat hinreißen lassen, welche seinem eignen Systeme angehören und mit dem des Desc. sich nicht vertragen.

Auf die oft mühsame Erledigung dieser Punkte sind die beigelegten Erläuterungen hauptsächlich gerichtet worden; erst damit tritt der besondere Charakter dieser Schrift klar hervor, und dadurch werden die Erläuterungen selbst den

Kennern der Werke beider Männer einige Erleichterung in Auffindung der betreffenden Stellen gewähren, da die Ordnung bei Sp. von der bei Desc. oft erheblich abweicht.

So wie diese Schrift dem Sp. theils von seinem Schüler, theils von seinen Freunden gleichsam wider seinen Willen abgenöthiget worden ist, so hat Sp. auch niemals einen Werth auf sie gelegt; ihr Inhalt blieb ihm fremd, und selbst mit der Form mag er später nicht mehr ganz zufrieden gewesen sein, wie man aus der strengern Ausbildung der mathematischen Methode in der Ethik abnehmen kann. Daraus erklären sich vielleicht auch die Mängel und Schwächen in dieser Schrift, welche theils in ihrer Ausdrucksweise, theils in dem Inhalt selbst und in den Beweisen hervortreten. Die Schrift ist flüchtig gearbeitet und diktirt; selbst die mathematische Form ist nur zum Theil ausgeführt, und auch bei dieser eignen Zuthat des Sp. hätte Manches anders und besser gestellt werden können, als es geschehen ist.

Indess bleibt diese Umarbeitung der Prinzipien von Desc. in die mathematische Form immer das Wesentliche an dieser Schrift; Sp. selbst setzt nur hierin sein Verdienst; er hat an dieser Methode, wie seine Ethik zeigt, bis an sein Ende, als der besten, festgehalten, und es wird deshalb hier der Ort sein, diese Frage etwas ausführlicher zu beleuchten. Sie ist an sich von hohem Interesse für die Philosophie; sie dient aber auch wesentlich dem bessern Verständniss dieser Schrift und der Ethik Sp's. Sie kann auch nicht dadurch schon für abgethan gelten, dass die mathematische Methode seit Sp. von den philosophischen Schriftstellern nicht wieder benutzt worden ist; die Frage ist vielmehr bis heute noch nicht gründlich erledigt, und selbst Kant ist hier noch im Unklaren geblieben. (Bd. III. 91.) Die späteren idealistischen Systeme waren durch ihren Begriff der dialektischen Entwicklung des philosophischen Inhaltes von selbst von dieser Methode abgeschnitten und deshalb auch an einer unbefangenen Prüfung derselben gehindert.

Kant und Spätere haben das Eigenthümliche der mathematischen Methode darin gefunden, dass diese ihre Begriffe zu construiren, d. h. zur Anschauung zu bringen vermöge; nur weil die Philosophie dies nicht vermöge, hielten sie die Methode jener auf diese nicht für

anwendbar. Allein dies ist ein verworrener Gedanke. Auch in der Geometrie kann der Begriff als solcher nicht zur Anschauung gebracht werden; das Dreieck, was ich vorzeichne oder anschau, ist immer ein einzelnes, durchaus bestimmtes, und wenn Kant meint, man denke bei dieser Vorzeichnung nur an seine begrifflichen Stücke, so zeigt gerade dies, dass nicht die Wahrnehmung allein den Begriff bieten kann, sondern dass das begriffliche Trennen (B. I. 16.) des Denkens hinzutreten muss, um in der einzelnen verzeichneten Gestalt das Begriffliche und nur dieses wahrzunehmen. Der Fall ist daher genau, wie in jeder andern Wissenschaft; auch da habe ich einzelne Pflanzen, einzelne Thiere, einzelne Willenserklärungen, einzelne Gemälde, und um das Begriffliche in ihnen wahrzunehmen und anzuschauen, muss das trennende Denken hier ebenso und nicht mehr oder weniger, als bei der geometrischen Gestalt, hinzukommen.

Daraus folgt dann weiter, dass auch die in den geometrischen Gestalten bestehenden Gesetze (Lehrsätze) ebenso wie die Gesetze in andern Gebieten an den einzelnen Fällen und Exemplaren haben erforscht und entdeckt werden müssen. Man konnte vor der Kenntniss dieser Gesetze und der ihnen zugehörigen Begriffe sich nur an die einzelnen Gestalten in ihrer vollen Besonderung halten; man musste sie mit andern hier anscheinend analogen vergleichen und an ihnen suchen, tappen und probiren, bis man vielleicht eine Hülfslinie zog, die plötzlich erkennen liess, dass in der jetzigen Gestalt eine andere enthalten sei, von der bereits Gesetze entdeckt waren, und welche mithin auch in der jetzigen, wenn auch eine ganz andere Gestalt zeigenden, gelten müssen. So fand man z. B. durch die Ziehung einer parallelen Hülfslinie in den Aussenwinkel des Dreiecks, dass das Gesetz der Gleichheit der Winkel bei Parallellinien für den Aussenwinkel und die beiden innern gegenüberliegenden Winkel des Dreiecks ebenfalls gelte, weil diese parallele Gestalt in dem Dreieck und seinem Aussenwinkel, wenn auch verhüllt, vollständig enthalten ist. So fand man bei Vergleichung der Centriwinkel im Kreise mit den Peripheriewinkeln vielleicht nach vielfachen vergeblichen Versuchen zuletzt, dass durch Ziehung einer Hülfslinie diese Winkel sich in gleichseitige Dreiecke zerlegen lassen, wo der Centri-

winkel den Aussenwinkel, und der Peripheriewinkel den einen der inneren Winkel, also bei der Gleichheit dieser, die Hälfte des Centriwinkels bildet. So entdeckte Pythagoras den nach ihm benannten Lehrsatz wahrscheinlich durch einen glücklichen Zufall, der ihn zu der Ziehung der Hülfslinie, durch Verlängerung des Perpendikels aus der Spitze der Katheten auf die Hypothenuse veranlasste.

In allen diesen Fällen hatte man indess die Formel nur erst für die gerade vorliegende bestimmte Figur entdeckt, mit der man sich beschäftigt hatte. Zur Umwandlung dieser Formel in ein allgemeines Gesetz gehörte dann die weitere Prüfung, ob auch diese Formel für alle Gestalten gleicher Art, d. h. ob sie für den Begriff der Gestalt gelte. Hätte die Konstruktion diesen Begriff unmittelbar enthalten, wie Kant meint, so wäre dies überflüssig gewesen; allein gerade, weil man nicht wissen konnte, an welche zufällige Bedingungen die gefundene Formel sich knüpfte, war es nothwendig, diese besondere Prüfung auf die Allgemeinheit noch hinzutreten zu lassen. Hätte z. B. Jemand zufällig ein stumpfwinkliches Dreieck verzeichnet und daran gefunden, dass der eine Winkel desselben grösser sei, wie seine beiden andern zusammen, so hinderte ihn die Figur an sich nicht, diese Formel ebenso, wie andere, für eine bei allen Dreiecken, also bei dem Begriffe geltende anzusehn. Nur die Probe mit andern Dreiecken konnte ihn hier belehren, dass seine Formel an Bedingungen geknüpft sei, welche dem Begriffe des Dreiecks nicht zugehören. Wie diese Probe auf die Allgemeinheit anzustellen, darüber wird zur Abkürzung auf B. I. 79. B. III. 91. Bezug genommen. In den Lehrbüchern der Geometrie wird merkwürdiger Weise dieser Punkt ganz übergangen; man giebt den Beweis für eine bestimmte einzelne Figur und lässt die Frage, ob dieser Beweis mit seinen Hülfslinien auch bei einer andern Gestaltung des Begriffes z. B. des Dreiecks gelte, und ob er für alle die unzähligen Gestalten des Begriffes gelte, ganz bei Seite, obgleich doch erst damit die Verbindung in dem einzelnen Falle zu einem Gesetze für alle Fälle erhoben wird. Selbst der Weg, wie dieser Beweis gewonnen werden kann, wird nicht angedeutet, vielmehr wird dies als selbstverständlich vorausgesetzt. Daher mag sich die Ansicht bei Kant gebildet haben, dass man es hier bei der

construirten Figur im Lehrbuche nur mit dem Begriffe zu thun habe.

Ganz in derselben Weise nun, wie sie hier für die Geometrie dargelegt worden, müssen auch die andern Wissenschaften in der Auffindung ihrer Gesetze und Bildung ihrer Begriffe verfahren. Der Zoologe kann sich keinen aparten anschaulichen Begriff vom Schafe oder Wolfe aufsuchen oder vorzeichnen, um daran die für diese Thierarten geltenden Gesetze zu erforschen; er muss sich ebenso, wie der Geometer, an einzelne Exemplare halten, an diesen im Vergleich mit andern dem Dasein von Verbindungen gewisser Bestimmungen darin nachspüren, z. B. dass die Form der Zähne sich nach der vegetabilischen oder animalischen Nahrung gestaltet, und dann ebenso, wie der Geometer, durch Erprobung dieser Formel an möglichst vielen Exemplaren die Allgemeingültigkeit derselben feststellen und damit zum Lehrsatz oder Naturgesetz erheben.

Wenn so die Auffindung der Gesetze und der ihnen als Glieder dienenden Begriffe in der Geometrie nicht anders vor sich geht, als in andern Wissenschaften, so sollte man meinen, dass auch die Methode der „Darstellung und der Begründung in allen dieselbe sein müsste. Wenn dies nun thatsächlich dennoch nicht der Fall ist, und auch die Versuche, die geometrische Methode auf andre Wissenschaften und die Philosophie auszudehnen, sich immer als vergeblich, ja schädlich erwiesen haben, so wird es um so interessanter, den Gründen dieses Unterschiedes nachzuspüren.

In der Form der Lehrsätze, der Axiome, der Zusätze, kann dieser Grund nicht liegen; denn diese Form wird zum Theil auch in andern Wissenschaften beobachtet und kann leicht überall angewendet werden. Auch ist es nicht diese Form, welche interessirt, sondern die hohe Gewissheit, welche die Geometrie gegen die übrigen Wissenschaften auszeichnet. Um diese ist es allein zu thun; man beneidet die Geometrie um diese unerschütterliche, allgemein anerkannte Gewissheit; gerade diese ist es, welche man durch Nachahmung ihrer Methode für die andern Wissenschaften gewinnen möchte. Der Grund des Unterschieds muss also in den Beweisen und dem dazu Gehörenden liegen.

In diesen geometrischen Beweisen sind nun zwei Theile zu unterscheiden; einmal die rein syllogistische Folgerung aus vorgehenden Prämissen und zweitens die Vorbereitung dieses Syllogismus durch Ziehung der Hülfslinien. Für die Erweiterung der Erkenntniss dient allein dieser letztere Theil; dagegen ruht die Gewissheit der neuen Erkenntniss allerdings auf dem ersten oder syllogistischen Theile; allein doch nicht ausschliesslich; auch die Ziehung der Hülfslinien dient der Gewissheit, und dies ist der Punkt, wo die Geometrie in ihren Beweisen eigenthümliche Vorthelle gegen die andern Wissenschaften voraus hat, und zugleich der Punkt, an dem die Uebertragung der geometrischen Methode auf andre Wissenschaften scheitert. Den syllogistischen Theil können letztere der Geometrie nachmachen, und dies ist es auch allein, was bei dieser Nachahmung bisher erreicht worden ist; allein gerade dieser Theil ist ein hohler Formalismus, der sich nur auf die Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem der Prämissen stützt (B. I. 81.), und den deshalb schon jeder geübte Mathematiker als selbstverständlich sich erspart und nur im Interesse der Schüler hinzufügt. Das Eigenthümliche des vorbereitenden Theiles liegt nun bei der Geometrie darin 1) dass die ältern Gestalten, welche mit ihren bereits erkannten Gesetzen die Prämissen zu dem syllogistischen Theile des Beweises abgeben, in der Gestalt des neuen Lehrsatzes nicht klar zu Tage liegen, sondern darin verhüllt enthalten und nur durch Sagacität oder glücklichen Zufall aufzufinden sind. 2) dass dieses Enthaltensein jener alten Gestalten in den neuen durch die Hülfslinien klar vor Augen gelegt werden kann; 3) dass dieses Enthaltensein für alle Einzelfälle und alle einzelne Gestaltungen, welche eine begriffliche Gestalt (z. B. das Dreieck) annehmen kann, erschöpfend und ebenfalls durch Augenschein festgestellt werden kann, und 4) dass die Gesetze dieser alten Gestalten, welche hier als Prämissen für die Conclusion auftreten, nicht durch Abstraktion aus der Gestalt des neuen Lehrsatzes erst ausgesondert worden sind, sondern dass sie an ihren eignen Gestalten eine selbstständige Begründung besitzen, welche von der reichern und konkretern Gestalt des neuen Lehrsatzes ganz unabhängig ist.

Von diesen vier Punkten dient nur der erste

der Erweiterung der Erkenntniss, wie man daraus z. B. erkennt, dass der Centriwinkel doppelt so gross als sein Peripheriewinkel ist; dagegen dienen die drei andern nur der Gewissheit und Richtigkeit des Beweises. Nun ist aber keine andere Wissenschaft im Stande, einen dieser vier Punkte sich anzueignen; Alles, was sie vermögen, ist nur die Nachahmung der syllogistischen Form oder des zweiten Theiles, und deshalb erreichen diese Wissenschaften bei Nachahmung dieser Methode nur die leere Schaaale dieser Methode, aber nicht ihren Kern. Aller Reiz des Fortschritts und ein grosser Theil der Gewissheit liegt aber in diesem Kerne, und deshalb darf man sich nicht wundern, dass diese Nachahmungen, selbst wenn sie von einem Spinoza ausgegangen sind, ermüdend, langweilig, ja hemmend erscheinen.

Es kommt also nur noch darauf an, zu zeigen, dass diese vier Punkte des vorbereitenden Theils sich auf andere Wissenschaften nicht anwenden lassen. Kein Beispiel wird dazu besser dienen, als die Ethik Sp.'s, die anerkanntermaassen noch heute als die möglichst vollendete Nachahmung der mathematischen Methode gilt. Hier sagt nun z. B. L. 1. Th. I.: „Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Zuständen.“ Wie wird dieser Satz bewiesen? Durch Hinweis auf Def. 3 und 5, die, wenn man genau hinsieht, schon dasselbe sagen, nämlich dass die Substanz die Bedingung oder das Vorgehende (die Voraussetzung) ist, ohne welches ein Zustand ihrer nicht sein kann. Der Lehrsatz ist also hier mit seinem Beweis rein tautologisch; während in der Geometrie dieser Punkt in den zu beweisenden Lehrsätzen nicht klar zu Tage liegt, sondern erst durch Hülfslinien mühsam entdeckt und dem Schüler zur Anschauung gebracht werden muss. Hier fühlt der Schüler den wirklichen Zuwachs der Erkenntniss, während er bei jenem Lehrs. 1. der Ethik nur fühlt, dass er sich in bereits Gewusstem und in Tautologien herumdreht, und dass der zugegebene Beweis nur ein überflüssiges Gerüste ist. Ganz dasselbe ergiebt sich für die folgenden Lehrsätze in Buch I. der Ethik; so sagt L. 2: dass zwei Substanzen mit ~~verschiedenen~~ Attributen nichts unter sich gemein haben. Dies wird auf Def. 3 gestützt, welche schon dasselbe, nur mit andern Worten, sagt; nämlich dass die Vorstellung einer Substanz keiner

andern zu ihrer Bildung bedarf, d. h. zur Aufnahme in sich, wodurch allein eine Gemeinsamkeit entstehen könnte. Ebenso L. 3, dass Dinge, die nichts mit einander gemein haben, nicht die eine die Ursache der andern sein könne. Dies wird auf die Axiome 4 und 5 gestützt, wonach die Wirkung die Ursache einschliesst, also etwas mit ihr gemein hat. Man sieht, der Lehrsatz sagt dasselbe, was die als Beweis benutzten Axiome sagen, jener in verneinender, diese in bejahender Form. In dieser Weise lässt sich Aehnliches von allen andern Lehrsätzen der Ethik zeigen, so weit sie auf zureichende Beweise gestützt sind. Gegen die Richtigkeit des Syllogismus ist in der Regel nicht das Mindeste einzuwenden, wohl aber dagegen, dass der Lehrsatz eine Erweiterung der Erkenntniss enthalte; die Prämissen sind hier nicht verhüllt, wie in der Geometrie, sondern sie liegen so offen in dem neuen Lehrsatz zu Tage, dass es nicht der Mühe lohnt, sie in der Schulform des Syllogismus zu wiederholen.

Wichtiger ist vielleicht noch der vierte Punkt, der hier sich am Besten anschliesst. In der Geometrie ist z. B. die Gleichheit des Aussenwinkels im Dreieck mit den beiden innern gegenüber auf die Gesetze der Parallellinien gestützt. Diese Gesetze sind nicht etwa erst aus dem Dreieck mit seinen Aussen- und innern Winkeln abstrahirt, sondern sie beruhen auf der davon ganz unabhängigen und selbstständigen Gestaltung der Parallellinien. Gerade deshalb kann nun, wenn diese Gestaltung in andern Gestalten sich wiederfindet, mit so grosser Gewissheit geschlossen werden, dass die Gesetze der Parallellinien auch in dieser neuen und konkretern Gestalt gelten müssen; denn sie sind bereits in ihrer eignen Gestaltung für alle Einzelfälle erschöpfend als wahr und gültig dargelegt worden.

Ganz anders müssen aber die andern Wissenschaften verfahren. So können, z. B. die Naturwissenschaften, die elementaren Bestimmungen, deren Gesetze dann in den konkretern Körpern gelten sollen, nicht so isolirt für sich betrachten, wie dies die Geometrie vermag, welche selbst ihre einfachsten Bestimmungen, wie Linien, Winkel, Flächen, Dreiecke, Parallellinien, immer anschaulich und abgeschlossen für sich hinstellen und die Geltung der elementaren Gesetze an diesen beweisen kann. Die Naturwissenschaft

kann z. B. die chemischen Bestimmungen eines Körpers nicht von seinen elektrischen Bestimmungen sichtbar oder in Wirklichkeit abtrennen, sondern der konkrete Körper (die spätere Gestalt in der Geometrie) ist ihr der alleinige Halt für die Feststellung der Gesetze der elementaren Bestimmungen. Eben weil sie diese Bestimmungen nicht für sich isoliren kann, muss die Naturwissenschaft die Versuche so vielfach und mannigfach anstellen und alle Kunstgriffe des induktiven Verfahrens anwenden, um die Gesetze einer elementaren Bestimmung mit einiger Sicherheit zu erhalten.

Will also hier die Naturwissenschaft die geometrische Methode nachahmen, so bleibt ihr nur übrig, diese erst aus dem konkreten Körper abgeleiteten Gesetze der Elemente in der Form von Definitionen oder Axiomen vorzuschicken und dann bei dem konkreten Körper die Gültigkeit und Complication dieser elementaren Gesetze aus jenen Definitionen und Axiomen syllogistisch zu beweisen. Allein Jedermann erkennt, dass dies ein hohles, ja lächerliches Verfahren sein würde, weil alle Gewissheit und Gültigkeit dieser elementaren Gesetze erst aus den Erscheinungen des konkreten Körpers abgeleitet worden ist. Es gliche dem Spiele eines Knaben, der das, aus den Stücken seines Baukastens von einem Andern aufgebaute Haus umwirft und dann wieder aufbaut, um zu beweisen, dass das letztere Haus aus den Stücken des erstern bestehe. Und gerade wegen dieser induktiven Ableitung der elementaren Gesetze aus konkreten Körpern ist die Naturwissenschaft auch gehindert, mit der gleichen Sicherheit, wie die Geometrie, die Allgemeingültigkeit ihrer gefundenen elementaren Gesetze zu behaupten und von ihnen in diesem Sinne Gebrauch zu machen. Immer muss sie die Quelle bedenken, aus denen sie sie abgeleitet hat, und die vielleicht in sich Bestimmungen enthalten kann, welche einer weitem und allgemeinem Anwendung entgegenstehn. So wechselte man in der Astronomie wiederholt bei den Griechen die elementaren Gesetze; für die zu einer frühern Zeitperiode bekannten Erscheinungen reichten die frühern Gesetze zu, aber nicht mehr für die später erweiterte Kenntniss des Himmels; denn diese Gesetze der Elemente waren nur Abstracta aus einer Anzahl konkreter, früher bekannter Vorgänge; für diese passten sie gut;

aber dennoch erwiesen sie sich als falsch, als sie auf weitere neu bekannt gewordene Vorgänge angewendet werden sollten. Ein ähnliches Beispiel liefern die elementaren Gesetze für das Licht. Newton und Kant konnten die Emissionstheorie noch für richtig halten, weil sie für die zu ihrer Zeit bekannten Erscheinungen des Lichts zur Erklärung derselben zureichte; allein als man die Interferenzerscheinungen des Lichts bemerkte, ergaben sich diese Gesetze als unzureichend, und man musste zur Undulationstheorie übergehn. Aus demselben Grunde kann man nicht sicher sein, ob mit der Ausdehnung der Beobachtungssphäre nicht auch diese Theorie wieder einer andern später wird Platz machen müssen.

Dieser Gefahr ist aber die Geometrie enthoben, und zwar nur sie allein, weil sie für ihre elementaren Gesetze auch elementare, anschauliche und selbstständige Gestalten hat, an denen sie die selbstständige und allgemeine Geltung von deren Gesetzen feststellen kann, und mit denen sie dann getrost an jede neue Gestaltung herantreten und sicher sein kann, dass jene Gesetze ausnahmslos auch hier gelten müssen.

Die Ethik Sp's. liefert für diesen Punkt ebenfalls zahlreiche Beispiele. So war bei Sp. die Vorstellung Gottes, wie er sie aus dem Religionsunterricht in seiner Jugend aufgenommen hatte, offenbar der Ausgangspunkt für den ersten Theil seiner Ethik. Indem er nun aus diesem konkreten Gegenstand einzelne Bestimmungen, wie die Vollkommenheit, die Selbstständigkeit, die Ursachlosigkeit, die Unendlichkeit aussonderte, gewann er damit den Inhalt für seine elementaren Begriffe und Gesetze, welche er im Anfange der Ethik in der Form von Definitionen und Axiomen aufführt. Es war nun leicht dieser Gang umzukehren und von diesen Definitionen und Axiomen aus wieder der Begriff Gottes zu construiren und dieser deductiven Ableitung eine mathematische Form zu geben; allein es war höchst bedenklich, jenen elementaren, aus der religiösen Gottesvorstellung abgeleiteten Begriffen und Gesetzen nun eine weitere Anwendung zu geben und darauf eine allgemeine Ontologie zu gründen, wie Sp. im ersten Theile seiner Ethik thut, und daraus z. B. abzuleiten, dass Gott die alleinige Substanz sei, und alle andern Dinge sammt den Menschen nur Zustände an Gott dar-

stellen; dass jede Substanz vermöge ihrer Wesenheit auch die Existenz einschliesse; dass die Substanz vor ihren Zuständen sei u. s. w. Alle diese Sätze mochten bei dem religiösen Gottesbegriff sich bewähren, aber es war unzulässig, diesen nur von Gott abgenommenen Begriffen und Sätzen eine allgemeinere Anwendung zu geben und daraus die Welt zu construiren. Dazu fehlte der Philosophie das Mittel, was die Geometrie hat, nämlich diese Sätze an ihren abstrakten und isolirten Gegenständen selbstständig zu prüfen. Ebenso zeigen sich die elementaren Sätze, welche Sp. im 2ten Theile der Ethik über die Natur der einfachen Körper aufstellt (Bd. III. 62), lediglich aus den Beobachtungen konkreter Körper abgeleitet; trotzdem stellt Sp. mit Hülfe der ontologischen Begriffe des ersten Theils Beweise dafür auf, welche sie zu selbstständigen, aus sich selbst entwickelten Gesetzen stempeln und eine allgemeine Anwendbarkeit für sie behaupten, die ihnen vermöge ihrer wirklichen empirischen Ableitung gar nicht zukommt. Ferner enthält der 3. und 4te Theil ähnliche Axiome und Gesetze über die Affekte des Menschen, welche nur aus der Beobachtung stammen, denen aber Sp. in seinem Streben nach einer deduktiven Begründung eine abstrakte und viel zu weit greifende Bedeutung giebt, um sie dann nach Art der Geometrie zum Beweis konkreter Zustände zu benutzen. Beispielsweise theilt Sp. jedem Dinge nur das Bestreben, sich selbst zu erhalten, zu; damit muss er consequent zu einer Moral gelangen, welche nur den Nutzen und Egoismus zur Grundlage hat und die wahren sittlichen Gefühle und Motive nicht kennt; und eine solche ist auch nur die in seiner Ethik vorgetragene Moral. Indem er bei seinen Abstraktionen aus der konkreten Natur der menschlichen Seele ihre Gefühle der Achtung vor dem Erhabenen ganz übersieht, blieben ihm nur die egoistischen Gefühle der Selbsterhaltung, des Nutzens und der Lust übrig, und indem er diese Elemente vermöge seiner Methode nun als Definitionen und Axiome voranstellte, erhielten dieselben eine so ausgedehnte Bedeutung, wie sie in der wirklichen Seele gar nicht besteht. Die Folge dieser deduktiven und mathematischen Methode war dann natürlich eine Ethik, welche höchstens den in sich selbst versunkenen Stubengelehrten genügen kann. So zeigt sich, wie vergeblich es ist, wenn die Philosophie hier die

Geometrie nachahmen will; sie hat kein Mittel, ihre Elemente, so wie die Geometrie, anschaulich zu isoliren und die Gültigkeit ihrer Gesetze an diesen Elementen rein für sich zu untersuchen und festzustellen.

Der dritte eigenthümliche Vorthail der Geometrie liegt in der Anschaulichkeit und daraus folgenden Sicherheit ihrer Subsumtionen. Indem der Geometer die parallele Hülfslinie in den Aussenwinkel des Dreiecks zieht, hat er die sichere Anschauung, dass die Gestaltung der Parallellinien genau und vollständig in dieser Gestaltung des Dreiecks enthalten ist; er sieht, dass beide sich decken, dass die eine in die andere genau sich einfügt, und dass Nichts daneben bleibt, was dieses Drinsein stören oder eine Täuschung veranlassen könnte. Aus dieser Sicherheit der Subsumtion folgt dann erst die Sicherheit der Conclusion, da jene erst die zu dieser nöthigen Prämissen gewährt. Keine andere Wissenschaft hat dieses Mittel, die Richtigkeit ihrer Subsumtionen durch solche sinnliche Anschauung über allen Zweifel zu erheben; die Naturwissenschaften können sich diese Gewissheit nur annähernd verschaffen. Wenn der Chemiker aus dem Verhalten eines Körpers zu gewissen Reagentien auf das Dasein bestimmter Elemente in demselben schliesst, so ist dies immer schon ein mehr oder weniger verwickelter Vorgang, bei dem Irrthümer, Versehen, störende fremde Einwirkungen unterlaufen können; es ist ferner immer ein Schliessen von einer Wirkung rückwärts auf die Ursache, welches stets unsicher bleibt, und es ist in keinem Falle jene unmittelbare Gewissheit, welche die Anschauung der geometrischen Figur mit ihren Hülfslinien gewährt, vorhanden. Noch weit mehr fehlt diese Sicherheit der Subsumtion der Philosophie. So ist es eine falsche Subsumtion in Sp's. Ethik I. L. 5.: „dass man die Zustände „der Substanz bei Seite lassen und die Substanz für sich „betrachten könne“, und „dass man sie damit so erfasse, „wie sie Wahrheit ist;“ vielmehr ist eine Substanz nur Substanz dadurch, dass sie Accidenzen an sich hat; nimmt man die Accidenzen weg, so fällt auch die Substanz; beide sind nur eine Beziehung, wo Eines das Andere bedingt; ebenso wie die Ursache als solche verschwindet, wenn man ihr die Wirkung nimmt. So ist es ferner eine falsche Subsumtion Ethik I. L. 1 und Def. 3, dass die Substanz

vor ihren Zuständen sei, und dass die Substanz nicht der Vorstellung einer andern bedürfe; vielmehr kann, wie gesagt, die Substanz nicht ohne Accidenz vorgestellt werden, und noch weniger steckt das Vor darin, wenn man es als ein zeitliches Vor versteht, in welchem Sinne es Sp. später bei L. 5 benutzt. — Ebenso ist es eine falsche Subsumtion von Descartes, wenn er das Dasein zu den Vollkommenheiten rechnet und daraus den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes ableitet. In der Vorstellung des Vollkommenen liegt vielleicht die Vorstellung seines Daseins, aber nicht das wirkliche Dasein des Vorgestellten. Das wirkliche Sein ist nicht ein Mehr des vorgestellten Seins, sondern beide sind unvergleichbar; nur im Inhalte sind sie identisch, aber durch die Seins- und Wissensform sind sie durchaus getrennt, und keines kann deshalb als ein Mehr des andern gelten. Dem praktischen Manne ist vielleicht das Sein mehr als das Wissen, das wirkliche Gold mehr als das bloß erkannte Gold; dem Manne der Wissenschaft ist aber die Erkenntniss der Natur des Goldes mehr als das Haben des Goldes in der Tasche. Wer hat hier Recht? Man sieht, dieses Mehr ist selbst wieder eine Beziehung, für die man die Stütze beliebig wählen kann.

Der vierte und letzte Punkt, worin die Geometrie im Vorthail ist, liegt darin, dass sie allein, vermöge der stetigen Natur des Raumes und des stetigen Ueberganges der verschiedenen Gestalten eines Begriffes in einander, im Stande ist, die Unendlichkeit der einzelnen zu einem Begriffe gehörigen Fälle oder Figuren zu erschöpfen und durch Anschauung festzustellen, dass der für eine einzelne Gestalt des Begriffes geführte Beweis in gleicher Weise für alle diese unendlichen unter den Begriff fallenden verschiedenen Gestalten gelte. Wie dies möglich, darüber muss, wie gesagt, der Kürze halber, auf B. I. 80 Bezug genommen werden. Keiner andern Wissenschaft und insbesondere auch nicht der Philosophie ist ein solches Verfahren möglich; ihre aus der Beobachtung des Einzelnen entlehnten Gesetze können nur durch Induktion auf ihre Allgemeinheit geprüft werden; aber diese Allgemeinheit ist immer nur eine relative; die Zahl der Einzelfälle zu einem Begriff ist hier durch Vorzeichnung nicht zu er-

schöpfen, und deshalb kann auch in diesem Punkte die Geometrie von keiner andern Wissenschaft erreicht werden.

Ueberhaupt ist es ein Missverständniss, wenn man das deduktive Verfahren, was die Philosophie einhalten kann, mit dem deduktiveren Verfahren, was in der Geometrie herrscht, für identisch nimmt. Indem die Philosophie mit Begriffen operirt, die vermöge ihrer Natur und ihrer Definitionen einen scharf begrenzten Inhalt haben, liegt es auf der Hand, dass aus einem solchen Begriffe nichts Neues herausgebracht oder herausgepresst werden kann. Deshalb griff eben Hegel zu der dialektischen Entwicklung, wo ein solcher Begriff durch seine Abstraktion in das Gegentheil umschlägt, und dann durch die spekulative Vereinigung dieser beiden Gegensätze der neue reichere Begriff hervorgeht. Hegel hatte sicher Recht, dass in der gewöhnlichen Weise und nach den bisherigen Gesetzen des Denkens aus dem Begriffe nichts Neues herausgepresst werden kann; sein Unrecht lag nur darin, dass die Hülfe, welche er bot, nur ein Taschenspielerkunststück war, wo der Meister den neuen Begriff bereits aus dem Vorrath der Sprache ausgesucht hatte und unter dem Tische bereit hielt, um ihn bei dem Nebel, in welche das Denken dieser Unmöglichkeiten die Schüler versetzte, dann plötzlich als den reichern Begriff und als das Resultat einer Vereinigung des sich Widersprechenden hervortreten zu lassen. Lässt man also dieses Kunststück bei Seite, so zeigt sich nach den seit Aristoteles anerkannten Denkgesetzen dieses Hervorgehen eines neuen Inhaltes aus Begriffen unmöglich; die Entwicklung kann bei dieser induktiven Methode nur in einer Verbindung der elementaren Begriffe bestehen, wobei aber die Gewissheit aufhört, dass diese Verbindungen realen Gegenständen entsprechen, und wo die Gesetze dieser Verbindungen doch immer nur eine Wiederholung des bereits in den elementaren Begriffen-Gesetzten bieten können. Deshalb ist diese induktive und scheinbar mathematische Methode, wenn sie gewissenhaft eingehalten und nicht neue Begriffe insgeheim eingeschoben werden, so ermüdend und abstumpfend, wie es der Leser der Ethik Sp's. bei so vielen Stellen empfindet.

In der Geometrie ist es aber nicht der Begriff, sondern die an denselben geknüpften begriffliche Gestalt,

welche zur Entwicklung eines neuen Inhaltes benutzt wird. Man bemerkt nur diesen überaus wichtigen Unterschied gewöhnlich nicht, weil man durch die lange Uebung daran gewöhnt ist, mit dem Begriffe sich auch gleich die entsprechende Gestalt vorzustellen, und deshalb beide für identisch hält und meint, das Neue werde aus dem Begriffe entwickelt. Die Gestalten der Geometrie haben alle mehr oder weniger gewisse ihnen ausschliesslich angehörende Gesetze, von denen deshalb jedes einzelne zur Definition der Gestalt benutzt werden kann. So kann man den Kreis definiren, 1) als eine ebene Figur, wo alle Punkte des Umrisses von einem festen Punkte gleichweit entfernt sind; 2) als eine ebene Figur, wo alle Peripheriewinkel die Hälfte der Centriwinkel sind; 3) als eine Figur, für deren Abscissen und Ordinaten die Formel gilt: $y^2 = x(a-x)$ u. s. w. Niemand, der nicht schon in der Geometrie geübt ist, wird im Stande sein, aus diesen Definitionen unmittelbar die Gestalt zu erkennen, welche ihnen zugehört. Man muss erst Proben machen, vielleicht die Formel zu 3) für verschiedene Längen von x berechnen, um die zugehörige begriffliche Gestalt zu erreichen. Noch deutlicher wird dies Jedem, wenn man die Formeln höherer Curven als Beispiele benutzt.

Sieht man nun zu, wie die Geometrie das Neue eines Lehrsatzes aus alten Lehrsätzen entwickelt, so erhellt, dass sie nicht die Begriffe, sondern die Gestalten derselben dazu benutzt. Während nämlich der Begriff oder seine Definition einen streng abgegrenzten Inhalt hat, wie die obigen Beispiele für den Kreis zeigen, ist die Gestalt des Kreises in ihrem Inhalte keinesweges in gleicher Weise beschränkt; vielmehr erscheint deren Inhalt unerschöpflich; tagtäglich können neue Lehrsätze darin entdeckt und daraus abgeleitet werden, und zwar nicht bloß aus der Gestalt eines einzelnen Kreises, sondern aus der begrifflichen Gestalt des Kreises überhaupt. Wenn also der Kreis in der Geometrie als eine Linie definirt wird, deren Punkte alle gleichweit von einem festen Punkte abstehn, und nun der Lehrsatz aufgestellt wird, dass in dem Kreise der Peripheriewinkel die Hälfte des Centriwinkels ist, so wird dieses Neue zwar den Worten nach aus dem Begriff des Kreises abgeleitet, aber der That nach nur aus seiner Gestalt. Mit dem Inhalt des

Begriffes, d. h. der gleichen Entfernung des Umrings von dem Mittelpunkte käme man nicht einen Schritt weiter; man käme nicht über analytische Urtheile hinaus, wie schon Kant gut dargelegt hat (Bd. II. 561); das synthetische Urtheil, was der neue Lehrsatz enthält, kann deshalb nur aus seiner Gestalt abgeleitet werden, die unendlich reicher an Inhalt ist, wie die Definition. Erst wenn ich die Gestalt mir vorstelle und in dieser Gestalt diese Winkel einzeichne und die Hülfslinien ziehe, entdecke ich dieses Neue, und erst nun bin ich im Stande, auch den Begriff oder jene Definition des Kreises als die letzte Ursache zu erkennen, welche vermöge der Gleichheit der Radien die innern Winkel der Dreiecke immer zu gleichen und deshalb zu Hälften des Aussen- oder Centriwinkels macht.

So ist also nicht der Begriff, sondern die Gestalt die Quelle, aus der das Neue und der Fortgang der Geometrie geschöpft werden kann.

In der Philosophie fehlt aber diese Hülfe, wenigstens bei der deduktiven Form derselben, welche gerade die mathematische Methode bedingt. Hier kann, wie die Ethik von Spinoza zeigt, die Philosophie nur mit Definitionen und Axiomen beginnen, welchen keine Gestalt oder keine sonst irgend reichere Bestimmung entspricht, aus der dann das Neue geschöpft werden könnte. Wesen, Ursache, Substanz, Attribut, Accidenz, Nothwendigkeit, Unendlichkeit u. s. w. sind nicht, wie die geometrischen Begriffe von einer Gestalt oder dem Aehnlichen begleitet, aus dem der neue Inhalt geschöpft werden könnte, und so bleibt solche Methode in der Philosophie auf den eng begrenzten Inhalt dieser Grundbegriffe und Axiome angewiesen und kann nur ein Spiel mit der willkürlichen Combination derselben treiben, aber niemals ein Neues über den Inhalt dieser Elemente hinaus aus ihnen erzeugen. Würde daher diese Methode gewissenhaft eingehalten, so würde sie sich bald als so hohl und nutzlos erweisen, dass Niemand versuchen würde, den Inhalt der Philosophie auf diese Weise darzustellen. Wollte er deren Inhalt in dieser Weise erschöpfen, so müsste er ihn vollständig in einer Unzahl von Definitionen und Axiomen voranstellen, und die angebliche Hauptsache, die mathematische Methode, die Lehrsätze mit ihren Bewei-

sen, wären dann nur eine hohle Repetition jener Elemente, ähnlich dem Spiele des Knaben mit seinem Baukasten. Zum Theil tritt dieses Ergebniss bei Sp. wirklich hervor; eine ziemliche Anzahl der wichtigsten Bestimmungen wird in jedem Theile seiner Ethik in Form von Definitionen und Axiomen vorausgeschickt, und vielfach sind die Lehrsätze mit ihren Beweisen nur eine Wiederausammensetzung des in jenen Definitionen und Axiomen Auseinandergerissenen und ohne alle Begründung Hingestellten. Wo aber Sp. darüber hinaus etwas Neues erreicht, geschieht es nur mit Verletzung seiner mathematischen Methode und durch heimliche oder erschlichene Einführung von Hilfsbegriffen aus der Erfahrung. So ist das Vor in seinem Lehrsatz 1. Th. I. entweder eine solche Erschleichung oder eine Tautologie. Soll es nur den höhern Rang der Substanz vor den Accidenzen bezeichnen, so ist es tautologisch, also nichts Neues; soll es das zeitliche Vor bezeichnen, so ist es eine Erschleichung, die in den vorgehenden Definitionen und Axiomen keine Begründung hat, also die mathematische Methode verletzt. Ebenso ist der Lehrs. 7. Th. I.: „Zur Natur der Substanz gehört das Existiren“ entweder eine Tautologie oder die unbegründete Erschleichung eines Neuen. Kann die Substanz nicht von Anderem hervorgebracht werden, so muss sie deshalb noch nicht, wie Sp. behauptet, die Ursache von sich selbst sein; sie braucht vielmehr dann gar nicht zu existiren. Identifizire ich aber, um den Beweis zu ergänzen, die Substanz mit der „Ursache seiner“, so ist der Syllogismus zwar richtig, aber der Satz enthält dann nichts Neues, sondern ist mit dem frühern tautologisch.

Es wäre nicht schwer, hiernach die ganze Ethik Sp's. in leere Tautologien und in erschlichene neue Begriffe und Gesetze aufzulösen, und nichts würde schlagender dardun, dass diese angebliche mathematische Methode für die Philosophie nicht geeignet ist, und dass alles Grosse und Bedeutende, was dieses Werk enthält, nur mit Verletzung der mathematischen und deduktiven Methode hat erreicht und geboten werden können.

Zur Erschöpfung dieser Materie würde nun noch der Beweis gehören, dass ähnliche Verhältnisse, wie sie hier nur für die Geometrie in Betracht gezogen worden sind, auch bei der

Zahlenlehre, als dem zweiten Theile der Mathematik, bestehn. Indess würde dies das für dieses Vorwort zulässige Maass überschreiten. Es möge deshalb hier die Andeutung genügen, dass allerdings die Zahlen insofern wesentlich von den Gegenständen der Geometrie verschieden sind, als letztere ein Seiendes, die Zahlen aber nur Beziehungen im Denken sind; indess kommt dies der Allgemeingültigkeit der gefundenen Zahlformeln nur zu Statten, weil deshalb ihre Begriffe nicht, wie die Begriffe der Geometrie, eine reiche Besonderung annehmen, sondern von dem Unterschied der von ihnen gezählten Gegenstände gar nicht berührt werden. Im Uebrigen wird hier die Gestalt durch die sogenannten geformten Zahlen ersetzt, und die ganze Zahlenlehre ist im letzten Grunde nur eine Ueberleitung der einen Zahl-Form in eine andere oder die Auffindung der einen in der andern, wie die Geometrie eine solche Ueberleitung der Gestalten und die Auffindung der einen in der andern ist. Daraus lässt sich denn leicht ableiten, dass auch die in der Zahlenlehre herrschende Methode auf die Philosophie nicht anwendbar ist. Es wird belehrend sein, mit diesen Ausführungen die Ansichten Kant's Bd. II. 559 zu vergleichen und dabei die Erläuterungen Bd. III. 91 zu Hülfe zu nehmen.

Schliesslich wird bemerkt, dass die Lebensbeschreibung Spinoza's bereits seiner Ethik Bd. IV. der philosophischen Bibliothek beigegeben worden ist, und dass die noch übrigen, nicht bereits in der philosophischen Bibliothek gelieferten Schriften desselben noch im Laufe dieses Sommers mit den nöthigen Erläuterungen erscheinen werden.

Berlin im April 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. 31.	bedeutet	den ersten oder elften Band der ph. Bibl. Seite 31.
B. XXV. B. 17.	„	den 25. Band der phil. Bibl. zweite Abtheilung Seite 17.
Sp.	„	Spinoza.
Desc.	„	Descartes.
A. v. Sp.	„	eine Anmerkung von Spinoza selbst.
Kap. 3. Th. II. Prinzip.	„	das 3. Kapitel im II. Theile der Prinzipien der Philosophie von Descartes (Bd. XXVI. der ph. Bibl.)
L. oder Lehrs.	„	Lehrsatz.
Gr. oder Grs.	„	Grundsatz (Axiom).
Z. oder Zus.	„	Zusatz.
Ln. oder Lens.	„	Lehnsatz (Lemma.)
Def. 2. I.	„	die zweite Definition im ersten Theile dieser Schrift.
W. z. b. w.	„	Was zu beweisen war; das früher gebräuchliche Schlusswort der Beweise.

die mit Häkchen („—“)

bezeichneten Stellen bezeichnen Stellen im Original, die darin mit Cursivschrift gedruckt sind und andeuten sollen, dass hier Spinoza in eigener Person spricht und nicht als Dolmetscher von Descartes.

Das Inhaltsverzeichniss, so wie es die Originalausgabe Amsterdam 1663 enthält und wahrscheinlich von Spinoza selbst aufgestellt ist, folgt am Schluss des Werkes.

An das Buch.

Mag ich sagen, du seiest aus einem bessern Geiste entsprungen, oder magst du gehn, wiedergeboren aus des Cartesius Quelle, so ist, kleines Buch, was du verbreitest, dein Verdienst allein; kein Vorbild hat dir dein Lob bereitet. Mag ich deinen Geist betrachten, oder die Lehrsätze in dir, so muss ich deinen Verfasser lobend zu den Sternen erheben. Bis jetzt hat es an einem Beispiele dessen gefehlt, was er geleistet; möge dir, kleines Buch, an einem Beispiele es nicht fehlen; damit, so viel, als Cartesius dem einen Spinoza verdankt, so viel Spinoza sich selbst verdanke¹⁾.

J. B. M. D.

Den geneigten Leser

grüsst

Ludwig Meyer.²⁾

Dass die mathematische Methode, wo aus Definitionen, Heischesätzen und Grundsätzen die Schlussfolgen abgeleitet werden, bei Erforschung und Mittheilung der Wissenschaften der beste und sicherste Weg zur Auffindung und Mittheilung der Wahrheit ist, gilt als die einstimmige Ansicht Aller, welche mit ihrem Wissen über dem grossen Haufen stehn wollen. Und zwar mit vollem Rechte; denn da alle sichere und feste Kenntniss eines unbekannten Gegenstandes nur aus bereits sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so ist dieses nothwendig vorher von unten auf als dauerhafte Grundlage zu legen, damit dann das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniss darauf so aufgebaut werde, dass es nicht von selbst einfällt, noch durch den kleinsten Anstoss schon zu Grunde geht. Dass nun das, was die Mathematiker mit den Namen der Definitionen, Heischesätze und Grundsätze bezeichnen, von solcher Beschaffenheit ist, wird Niemand bezweifeln, wenn er auch diese edle Wissenschaft nur an der Schwelle begrüsst hat. Denn die Definitionen sind nur die deutlichen Erklärungen der Zeichen und Namen, mit denen die betreffenden Gegenstände belegt werden, und die Heischesätze und Grundsätze³⁾ oder die Gemeinbegriffe der Seele sind so klare und deutliche Aussprüche, dass Niemand, der nur

den Sinn der Worte versteht, ihnen die Zustimmung verweigern kann.

Obgleich sich indess dies so verhält, so findet man doch, mit Ausnahme der Mathematik, jede andere Wissenschaft nicht nach dieser, sondern nach einer himmelweit verschiedenen Methode gegen diejenige behandelt, wo durch Definitionen und Eintheilungen, die unter sich stetig verknüpft sind und hier und da mit Aufgaben und Erklärungen untermischt sind, das ganze Geschäft erledigt wird. Denn früher waren beinah Alle und jetzt noch Viele von denen, welche Wissenschaften aufzustellen und darzustellen unternahmen, der Ansicht, dass jene Methode eine Eigenthümlichkeit der mathematischen Wissenschaften sei, welche von allen andern Wissenschaften abgewiesen und verachtet werde. Daher kommt es, dass sie ihre Behauptungen durch keine schlagenden Gründe beweisen, sondern nur versuchen, sie durch wahrscheinliche und scheinbare Gründe zu unterstützen. So bringen sie einen Haufen grosser Bücher zu Tage, in denen nichts Festes und Gewisses zu finden ist, die vielmehr von Streit und Zwiespalt voll sind. Was von dem Einen mit schwachen Gründen halbwegs befestigt worden, wird bald darauf von dem Andern widerlegt und mit denselben Waffen umgestürzt und weggefeht. So sieht der nach der unveränderlichen Wahrheit verlangende Geist, statt das ruhige Fahrwasser seines Strebens zu finden, wo er sicher und glücklich überfahren und demnächst in den erwünschten Hafen der Erkenntniss gelangen kann, sich schwankend und ohne Ende in dem stürmischen Meere der Meinungen umhergeschleudert und umgeben von den Stürmen der Streitigkeiten und überspült von den Wellen der Ungewissheit, ohne Hoffnung, ihnen jemals entkommen zu können.

Es gab wohl Männer, die anders dachten und aus Mitleid über dieses elende Schicksal der Philosophie, jenen gemeinen und von allen Wissenschaften ausgetretenen Weg der Behandlung verliessen und einen neuen, allerdings steilen und mit vielen Schwierigkeiten erfüllten Weg betraten, um die übrigen Theile der Philosophie, neben der Mathematik, der Nachwelt in mathematischer Weise und Sicherheit begründet zu hinterlassen. Manche von diesen behandelten die geltende und in den

Schulen gelehrte Philosophie, manche eine neue, durch eigne Kraft gefundene Philosophie nach dieser Weise und übergaben sie der wissenschaftlichen Welt. Lange wurde diese Arbeit von Vielen ohne Erfolg verhöhnt, bis endlich jenes glänzendste Licht unsers Jahrhunderts, René Descartes, sich erhob, welcher zunächst in der Mathematik das, was die Alten nie erreicht hatten, und was seine Zeitgenossen nur verlangen konnten, durch ein neues Verfahren aus der Finsterniss an das Licht zog⁴⁾ und sodann die unerschütterlichen Grundlagen der Philosophie ermittelte und durch seine eigne That zeigte, dass viele Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Gewissheit darauf errichtet werden können⁵⁾, was Allen so klar wie die Sonne einleuchtete, welche seinen nie genug zu rühmenden Schriften mit Fleiss sich zugewendet hatten.

Indess befolgen die philosophischen Schriften dieses edlen und unvergleichlichen Mannes zwar die Ordnung und Weise der mathematischen Beweisführung, aber sie sind doch nicht in jener, in den Elementen des Euklid und der übrigen Geometer gebräuchlichen Art ausgearbeitet, wo die Definitionen, Heischesätze und Grundsätze vorausgeschickt werden, und dann die Lehrsätze mit ihren Beweisen folgen; vielmehr ist seine Methode davon sehr verschieden, welche er selbst die analytische nennt und als den wahren und besten Weg für die Mittheilung bezeichnet⁶⁾. Denn am Ende seiner „Erwiderung auf die „zweite Reihe von Einwüfen“ erkennt er an, dass es zwei Arten des überzeugenden Beweises gebe; eine analytische, „welche den wahren Weg zeigt, auf welchen der Gegenstand methodisch und gleichsam a priori erkannt werde;“ die andere sei die synthetische, „welche sich einer langen „Reihe von Definitionen, Heischesätzen, Grundsätzen, „Lehrsätzen und Aufgaben bedient, um, wenn ihr etwas „von ihren Folgerungen bestritten wird, sofort zu zeigen, „dass es in dem Vorgehenden enthalten sei, und welche „so von dem Leser trotz seines Widerstrebens und seiner „Hartnäckigkeit die Zustimmung erpresst.“

Indess wenn auch in diesen beiden Arten der Begründung die über allen Zweifel erhobene Gewissheit enthalten ist, so sind sie doch nicht für Jedermann gleich zweckmässig und passend. Den Meisten sind die mathematischen Wissenschaften fremd, und sie kennen

daher weder die synthetische Methode, in der sie dargestellt werden, noch die analytische, durch die sie entdeckt worden sind; deshalb können sie die in diesen Büchern behandelten und überzeugend bewiesenen Dinge weder selbst verstehn, noch Andern mittheilen. Daher kommt es, dass Viele, von blindem Eifer getrieben oder durch das Ansehn Anderer bestimmt, sich an den Namen von Descartes gehalten und seine Ansichten und Lehren nur dem Gedächtniss eingeprägt haben; aber, wenn darauf die Rede kommt, nur plaudern und Mancherlei schwatzen, ohne Etwas beweisen zu können; gerade in der Weise, wie es ehemals geschah, und wie sie noch heute bei den Anhängern der peripatetischen Philosophie gefeiert wird. Um jene Leute etwas zu unterstützen, habe ich oft gewünscht, ein Mann, der in der analytischen und synthetischen Methode erfahren und in den Schriften des Descartes bewandert und mit seiner Philosophie vertraut wäre, möchte die Hand an's Werk legen und das, was jener in analytischer Weise dargestellt, in die synthetische umarbeiten und in der gebräuchlichen geometrischen Art begründen⁷⁾. Ich selbst habe, obgleich ich meine Schwäche kannte und wusste, dass ich einem solchen Unternehmen nicht gewachsen war, doch die Absicht gehabt, diese Arbeit zu unternehmen, und sogar damit einen Anfang gemacht; indess haben andere zerstreute Geschäfte mich an der Fortsetzung dieses Unternehmens gehindert.

Es war mir deshalb erfreulich, als ich hörte, dass unser Verfasser einem seiner Schüler bei dessen Unterweisung in der Philosophie des Descartes den ganzen zweiten und Einiges von dem dritten Theile der Prinzipien in der Form geometrischer Beweise und ebenso einige der wichtigsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik, die Descartes noch nicht erledigt hatte, diktirt habe, und dass er auf Bitten und Andrängen seiner Freunde es gestattet habe, diese Diktate mit seinen Verbesserungen und Zusätzen zu veröffentlichen. Deshalb stimmte auch ich bei und bot gern meine Hülfe an, so weit es deren bei der Herausgabe bedürfen sollte. Auch redete ich dem Verfasser zu und bat ihn, den ersten Theil der Prinzipien ebenso zu behandeln und voranzustellen, damit das Ganze von Anfang ab, so geordnet,

besser verstanden werden und mehr gefallen könnte. Da er das Triftige dieser Gründe einsah, so wollte er den Bitten der Freunde wie dem Nutzen der Leser nicht entgegen treten und übergab mir die Sorge für den Druck und die Herausgabe, da er selbst fern von der Stadt auf dem Lande lebte⁸⁾.

Dies ist es, geneigter Leser, was ich Dir in diesem Buche übergebe; nämlich den ersten und zweiten Theil und ein Stück des dritten von des Descartes' Prinzipien der Philosophie, welchen ich als Anhang die Metaphysischen Gedanken unsers Verfassers beigelegt habe. Indess möchte ich das, was ich hier und auf dem Titel verspreche, in Bezug auf den ersten Theil der Philosophie nicht so verstanden haben, als wenn Alles darin von Descartes Gesagte hier in geometrischen Beweisen wiedergegeben würde; vielmehr ist dieser Ausdruck nur von dem Wichtigeren entlehnt, und es ist nur das Bedeutendere, was die Metaphysik betrifft und Descartes in seinen Meditationen behandelt hat, daraus aufgenommen, alles Andere aber, was die Logik betrifft oder nur historisch erzählt und erwähnt wird, weggelassen worden.

Um dies leichter auszuführen, hat der Verfasser hier beinah Alles das wörtlich aufgenommen, was Descartes gegen das Ende „seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe“ in geometrischer Form sagt; indem alle seine Definitionen vorausgeschickt und die Lehrsätze denen des Verfassers eingefügt worden sind. Nur die Grundsätze sind nicht fortwährend den Definitionen angehängt worden, sondern hinter den vierten Lehrsatz eingeschoben und ihre Ordnung zur bessern Begründung verändert, auch einiges Ueberflüssige weggelassen worden⁹⁾. Obgleich diese Grundsätze (wie es auch bei Descartes selbst Heischesatz 7. geschieht) wie Lehrsätze hätten bewiesen und besser unter dem Namen von Lehrsätzen hätten aufgeführt werden können, und unserm Verfasser dies wohl bekannt war, und ich ihn darum gebeten hatte, so konnte er doch bei den wichtigern Arbeiten, mit denen er sich beschäftigt, nur die Musse von zwei Wochen hierzu verwenden, in welcher Frist er das Werk vollenden musste. Deshalb konnte er weder seinen noch meinen Wünschen nachkommen, sondern er fügte nur eine kurze Erläuterung bei, welche die Stelle des Beweises vertreten kann,

und verschob die weitere, auf alle Nummern sich erstreckende Arbeit auf eine spätere Zeit. Sollte nach Absatz dieser Auflage eine neue nöthig werden, so werde ich sehen, dass er sie vermehre und den ganzen dritten Theil über die sichtbare Welt vollende, von welchem ich hier nur ein Stück beigefügt habe, da der Verfasser hier aufhören musste, und wir doch dasselbe, so klein es auch war, den Lesern nicht vorenthalten mochten. Damit dies richtig geschehe, wird im zweiten Theile hie und da Einiges über die Natur und die Eigenschaften des Flüssigen einzufügen sein, und ich werde nach Kräften sorgen, dass der Verfasser dies dann nachhole.

Indess weicht unser Verfasser nicht bloß in der Aufstellung und Erläuterung der Grundsätze, sondern auch in dem Beweise der Lehrsätze und der übrigen Folgesätze sehr oft von Descartes ab und bedient sich einer Beweisführung, die von der des Letzten sehr verschieden ist. Man fasse dies nicht so auf, als hätte er jenen berühmten Mann hierin verbessern wollen; vielmehr ist es nur zu dem Ende geschehen, um die einmal angenommene Ordnung besser erhalten zu können, ohne die Zahl der Grundsätze zu sehr zu vermehren. Deshalb musste er auch Vieles, was Descartes ohne allen Beweis hingestellt hat, beweisen und Anderes, was Jener ganz übergangen hat, hinzufügen.

Jedoch möchte ich vor Allem darauf aufmerksam machen, dass der Verfasser in allen diesem, nämlich im ersten und zweiten Theile der Prinzipien und in dem Bruchstück des dritten Theiles, so wie in seinen metaphysischen Gedanken, die reinen Ansichten des Descartes mit ihren Beweisen selbst vorgetragen hat, wie sie in dessen Schriften sich finden oder wie sie aus den von ihm gelegten Grundlagen durch richtige Folgerungen abgeleitet werden können. Denn da er seinem Schüler versprochen hatte, die Philosophie des Descartes zu lehren, so war es für ihn Gewissenssache, von dessen Ansichten nicht eine Linie breit abzuweichen oder etwas zu diktiren, was seiner Lehre nicht entspräche oder widerspräche. Man darf deshalb nicht voraussetzen, dass er hier nur seine eignen Ansichten oder die des Descartes nur, so weit er sie billigt, ausspreche. Obgleich er Manches von des Descartes Lehre für wahr hält und

Manches geständig aus sich selbst zugefügt hat, so ist doch auch Vieles, was er als falsch verwirft, und worüber er einer ganz verschiedenen Ansicht huldigt. Beispiele davon sind unter Anderem, um nur eines unter vielen anzuführen, was sich über den Willen in dem Zusatz zu Lehrsatz 15, Th. I. der Prinzipien und Kap. 12, Thl. II. des Anhangs findet; obgleich hier die Beweise mit grossen Vorbereitungen und Anstrengungen geführt sind. Denn nach seiner eignen Ansicht ist der Wille von dem Verstande nicht verschieden und noch weniger mit einer solchen Freiheit begabt. Bei diesen Sätzen nimmt Descartes, wie aus seiner Abhandlung über die Methode, Abschn. 4, und aus seiner 2ten Meditation und andern Stellen erhellt, nur an, aber beweist nicht, dass die menschliche Seele eine unbedingt denkende Substanz sei, während unser Verfasser zwar zugiebt, dass es in der Welt eine denkende Substanz giebt, allein bestreitet, dass sie das Wesen der menschlichen Seele bilde; vielmehr nimmt er an, dass, so wie die Ausdehnung durch keine Grenzen beschränkt ist, auch das Denken durch keine Grenzen beschränkt sei; so wie daher der menschliche Körper keine unbedingte Ausdehnung ist, sondern eine in fester Weise, nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte, so, schliesst er, ist auch die Seele oder der Geist des Menschen nicht ein unbedingtes, sondern ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen in fester Weise beschränktes Denken, was nothwendig gegeben sei, wenn der menschliche Körper zu sein beginne. Aus dieser Definition ist nach seiner Meinung leicht zu beweisen, dass sich der Wille von dem Verstande nicht unterscheide, und dass er noch weniger die ihm von Descartes zugeschriebene Freiheit besitze; selbst sein Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, sei rein eingebildet; denn dies Bejahen und Verneinen sei nichts Besonderes neben den Vorstellungen, und die übrigen Vermögen, wie der Verstand, die Begierde u. s. w., müssen nach ihm zu den Einbildungen oder zu jenen Begriffen gezählt werden, welche die Menschen durch die abstrakte Auffassung der Dinge gebildet haben, wie z. B. der Begriff der Menschheit, der Steinheit und andere dieser Art.¹⁰⁾

Ich kann auch nicht unerwähnt lassen, dass der an

einigen Stellen vorkommende Ausdruck „dies oder jenes übersteigt die menschliche Fassungskraft“ eben dahin gehört, d. h. dass er nur im Sinn des Descartes gebraucht wird, und man darf dies nicht so verstehn, als wenn der Verfasser es als seine eigne Ansicht ausspräche. Nach seiner Meinung kann vielmehr dies Alles und noch mehr und Höheres und Feineres nicht bloß deutlich und klar von uns begriffen, sondern auch ganz bequem erklärt werden, wenn nur der menschliche Verstand auf einem andern als dem von Descartes eröffneten und gebahnten Wege zur Erforschung der Wahrheit und Erkenntniss der Dinge geführt werde. Deshalb genügen nach seiner Ansicht die von Descartes gelegten Grundlagen der Wissenschaften und das, was er darauf errichtet hat, nicht, um alle schwierigen, in der Metaphysik auftretenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern es bedarf noch anderer, wenn man seinen Verstand auf die Höhe dieser Erkenntniss hinaufführen will. ¹¹⁾

Endlich (um dieser Vorrede ein Ende zu machen) mögen die Leser nicht übersehn, dass alle diese Untersuchungen nur zu dem Zwecke veröffentlicht werden, um die Wahrheit zu finden, zu verbreiten und die Menschen zum Studium der wahren und aufrichtigen Philosophie anzuregen. Ich bitte deshalb Alle, bevor sie an das Buch gehn, um die reichen Früchte daraus zu entnehmen, die ich ihnen von Herzen wünsche, vorher einige Auslassungen nachzutragen und die eingeschlichenen Druckfehler sorgfältig zu berichtigen, da sie zum Theil der Art sind, dass sie einen Riegel gegen das Verständniss der Beweise und der Meinung des Verfassers bilden, wie man aus ihrer Ansicht leicht entnehmen kann. ¹²⁾



Die
Prinzipien der Philosophie
auf
geometrische Weise begründet. ¹³⁾

Erster Theil.

Einleitung.

Ehe ich mich zu den Lehrsätzen und deren Beweisen wende, scheint es mir passend, vorher kurz darzulegen, weshalb Descartes über Alles gezweifelt hat, auf welchem sichern Wege er die Grundlagen der Wissenschaften ermittelt, und mit welchen Mitteln er sich endlich von allen Zweifeln befreit hat. Ich hätte dies Alles in mathematische Form gebracht; allein die nöthige Ausführlichkeit würde, nach meiner Ansicht, vielmehr die richtige Erkenntniss hier gehindert haben, wo Alles mit einem Blick, wie bei einem Gemälde, überschaut werden muss. ¹⁴⁾

Descartes versuchte also, um möglichst vorsichtig in Erkenntniss der Dinge vorzugehen:

- 1) Alle Vorurtheile abzulegen;
- 2) die Grundlagen zu finden, auf welchen Alles zu errichten ist;
- 3) die Ursache des Irrthums zu entdecken;
- 4) Alles klar und deutlich einzusehn.

Um nun das Erste, Zweite und Dritte hiervon zu erlangen, beginnt er Alles zu bezweifeln; indess nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel, als zu

zweifeln, vorsetzt, sondern er wollte damit seinen Geist von allen Vorurtheilen befreien, um so endlich die festen und unerschütterlichen Grundlagen der Wissenschaften aufzufinden, die, wenn es deren giebt, ihm auf diese Weise nicht entgehn könnten. Denn die wahren Prinzipien der Wissenschaften müssen so klar und gewiss sein, dass sie keines weitem Beweises bedürfen, dass sie dem Würfelspiel des Zweifels ganz entrückt sind, und dass ohne sie nichts bewiesen werden kann. Auch fand er sie nach langem Zweifeln, und nachdem das geschehen, war es ihm nicht schwer, das Falsche von dem Wahren zu unterscheiden, die Ursachen des Irrthums zu entdecken, und so sich davor zu schützen, dass er etwas Falsches oder Zweifelhaftes für wahr und gewiss annähme.

Um nun aber das Vierte und Letzte sich zu verschaffen, d. h. Alles klar und deutlich einzusehn, galt es ihm als Hauptregel, alle einfachen Vorstellungen, aus denen die übrigen gebildet werden, aufzusuchen und jede einzeln zu prüfen. Denn wenn er erst die einfachen Vorstellungen klar und deutlich einsehen könnte, so würde er unzweifelhaft auch alle übrigen, die aus diesen einfachen zusammengesetzt sind, klar und deutlich einsehn. ¹⁵⁾

Nach Vorausschickung dessen will ich kurz auseinandersetzen, wie er Alles in Zweifel gezogen, die wahren Prinzipien der Wissenschaft gefunden und sich aus allen Verwickelungen des Zweifels befreit hat.

(Der Zweifel an Allem.) Er stellt sich zunächst alles das vor Augen, was er von den Sinnen empfangen hatte; also den Himmel, die Erde und Aehnliches; auch seinen eignen Körper, was Alles er bisher für wirklich angenommen hatte. Er zweifelt an deren Gewissheit, weil er entdeckt hatte, dass die Sinne ihn mitunter getäuscht hatten und er in seinen Träumen oft überzeugt gewesen war, dass Vieles wirklich ausser ihm bestände, von dem er nachher seine Täuschung bemerkte, und weil er endlich selbst von Wachenden gehört hatte, dass sie sich über Schmerzen in längst ihnen fehlenden Gliedern beklagten. Deshalb konnte er auch nicht ohne Grund an seinem eignen Dasein zweifeln und aus alledem folgern, dass die Sinne nicht jene feste Grundlage sind, auf der alle Wissenschaft zu errichten ist (denn sie können

bezweifelt werden); sondern dass die Gewissheit von andern für uns gewissern Prinzipien abhängt. Um diese aufzuspüren, stellt er sich zweitens alle jene Gemeinbegriffe vor, wie die körperliche Natur im Allgemeinen, ihre Ausdehnung, Gestalt, Grösse u. s. w.; ebenso alle mathematischen Wahrheiten. Obgleich ihm diese gewisser erschienen als Alles, was er den Sinnen entlehnt hatte, so fand er doch auch hier einen Grund, an ihnen zu zweifeln, weil auch Andere hierüber irren und vorzüglich, weil in seiner Seele seit lange die Meinung fest bestand, dass es einen Gott gebe, der Alles vermöge, von dem er, so wie er sei, geschaffen worden, und der deshalb es vielleicht so eingerichtet habe, dass er auch in dem sich täusche, was ihm am klarsten erscheine. Auf diese Weise hat er Alles in Zweifel gezogen.¹⁶⁾

(Die Auffindung der Grundlage für alle Wissenschaften.) Um nun die wahren Prinzipien der Wissenschaften zu finden, ermittelte Descartes weiter, ob Alles, was er sich vorstellen könne, in Zweifel gezogen werden könne, um so zu entdecken, ob nicht vielleicht Etwas übrig bleibe, über das er noch niemals gezweifelt habe. Sollte er bei diesen Zweifeln Etwas finden, was weder nach dem Vorgehenden, noch sonst auf eine andere Weise in Zweifel gezogen werden könnte, so urtheilte er mit Recht, dass dies ihm als die Grundlage gelten müsse, auf der er all seine Erkenntniss aufbauen könne. Und obgleich er, wie es schien, schon an Allem gezweifelt hatte, da er sowohl das aus den Sinnen Geschöpfte, als das durch den blossen Verstand Erkannte bezweifelt hatte, so blieb doch Etwas zu erforschen übrig, nämlich dass derjenige selbst, welcher so zweifelt, zwar nicht so weit er einen Kopf, Hände und andere Glieder hat, da er das schon bezweifelt hatte, aber insofern er zweifelte, doch denke u. s. w. Und hier bemerkte er nach genauer Untersuchung, dass er hierüber aus keinem der frühern Gründe zweifelhaft sein könne. Denn wenn er auch träumend oder wachend denke, so denke er doch und sei; und wenn auch Andere und er selbst über Anderes geirrt hätten, so waren sie doch, weil sie irrten. Auch kann er sich keinen Schöpfer seiner Natur so listig denken, dass er ihn hierin täuschen könnte; denn man müsse immer einräumen, dass der Denkende sei,

selbst wenn er auch getäuscht würde. Endlich könne kein irgend denkbarer Zweifelsgrund angeführt werden, der ihm nicht zugleich volle Gewissheit über sein Dasein gebe; vielmehr würden, je mehr Zweifelsgründe herbeigebracht würden, damit auch ebenso viele Gründe beigebracht, die ihn von seinem Dasein überzeugten. So musste er, wohin er auch mit seinen Zweifeln sich wendete, dennoch zuletzt in die Worte ausbrechen: Ich zweifle, ich denke, also bin ich.¹⁷⁾

Mit Entdeckung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage aller Wissenschaften und das Maass und die Regel für alle übrigen Wahrheiten, nämlich: Alles, was so klar und deutlich, wie jener Satz, eingesehn wird, ist wahr.¹⁸⁾

Dass es keine andere Grundlage für die Wissenschaften als nur diese geben kann, erhellt genügend aus dem Vorgehenden; denn alles Andere kann mit Leichtigkeit von uns bezweifelt werden, nur dieses niemals. Indess ist bei dieser Grundlage vorzüglich zu bemerken, dass dieser Satz: Ich zweifle, ich denke, also bin ich, keine Schlussfolgerung ist, in welcher etwa der Obersatz fehlte. Denn wäre er dies, so müssten seine Vordersätze klarer und bekannter sein als der Schlusssatz: Ich bin, und deshalb wäre dieses Ich bin nicht die erste Grundlage aller Erkenntniss. Auch wäre es kein gewisser Schluss, da seine Wahrheit von den vorgehenden Allgemeinbegriffen abhinge, welche der Verfasser bereits in Zweifel gezogen hatte.¹⁹⁾ Deshalb ist dies: Ich denke, also bin ich, ein einziger Satz, welcher dem: Ich bin denkend, in Gültigkeit gleichsteht.

Man muss ferner, um späteren Verwirrungen vorzubeugen, wissen (denn die Sache muss klar und deutlich eingesehn werden), wer wir sind. Ist dies klar und deutlich erkannt, so werden wir unser Dasein nicht mit Anderem vermengen. Um dies aus dem Vorgehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser so fort:

Alles, was er früher über sich gedacht hat, ruft er sich in das Gedächtniss zurück; z. B., dass seine Seele etwas Feines sei, was wie ein Wind oder Feuer oder Aether in seinen gröbern Körpertheilen verbreitet sei; und dass sein Körper ihm bekannter sei als seine Seele, und jener deutlicher und klarer aufgefasst werde. Er

bemerkt, dass dies Alles offenbar dem widerspricht, was er hier erkannt hatte; denn über seinen Körper konnte er Zweifel haben, aber nicht über sein Wesen, insofern er dachte. Dazu kam, dass er jenes weder klar noch deutlich erfasste und deshalb nach Vorschrift seiner Methode als falsch verwerfen musste. Da mithin Dergleichen, so weit er sich bis jetzt erkannt hatte, nicht zu ihm gehören konnte, so fuhr er fort, zu erforschen, was zu seinem Wesen eigentlich gehöre, was er nicht in Zweifel zu ziehn vermöge, und woraus er deshalb sein Dasein zu folgern genöthiget sei. Dergleichen ist nun: „dass er sich gegen Täuschung schützen gewollt; dass er „gewünscht habe, Vieles zu verstehn; dass er über Alles, „was er zu verstehn nicht vermocht, gezweifelt habe; „dass er bis hier nur Eines bejaht habe; dass er alles „Andere geleugnet und als falsch bei Seite geworfen; „dass er sich Vieles, auch wider seinen Willen, bildlich „vorgestellt, und dass er endlich Vieles so aufgefasst habe, „als komme es von den Sinnen.“ Da er nun aus allem Diesem sein Dasein ebenso überzeugend folgern und nichts davon zu dem Bezweifelten zählen könne, und da endlich dies Alles unter ein Attribut befasst werden könne, so folge, dass dies Alles wahr sei und zu seiner Natur gehöre. Indem er also gesagt hatte: Ich denke, ergaben sich alle diese Zustände, nämlich das Zweifeln, das Einsehen, das Behaupten und Verneinen, das Wollen, das Verabscheuen, das Bildlich-Vorstellen und das Wahrnehmen als Arten des Denkens.²⁰⁾

Insbesondere ist hier Etwas zu bemerken, was für das Folgende, wo von dem Unterschied zwischen Körper und Seele gehandelt werden soll, sich als sehr nützlich erweisen wird, nämlich: 1) dass diese Arten des Denkens klar und deutlich ohne das Uebrige, was noch bezweifelt wird, erkannt werden können; 2) dass die klare und deutliche Vorstellung davon dunkel und verworren wird, wenn man diesen Zuständen Etwas, was noch bezweifelt wird, zusetzt.

(Die Befreiung von allen Zweifeln.) Um nun über das Alles, was er in Zweifel gezogen hatte, Gewissheit zu erlangen und allen Zweifel zu beseitigen, fährt er fort, die Natur des vollkommensten Wesens zu untersuchen, und ob ein solches bestehe. Denn sollte er es

erreichen, dass dieses vollkommenste Wesen besteht, durch dessen Kraft Alles hervorgebracht und erhalten wird, und dass es dessen Natur widerspricht, zu betrügen, dann wird jener Zweifelsgrund beseitigt, welcher daher kam, dass der Verfasser seine eigene Ursache nicht kannte. Dann weiss er nämlich, dass das Vermögen, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, ihm von dem allgütigen und wahrhaften Gotte nicht, um ihn zu täuschen, gegeben worden, und deshalb können dann die mathematischen Wahrheiten und Alles, was ihm ganz unzweifelhaft erscheint, nicht mehr verdächtig sein. ²¹⁾

Er geht dann weiter, um auch die übrigen Ursachen des Zweifels zu beseitigen, und untersucht, woher es komme, dass wir manchmal irren. Als er entdeckte, dass es daher komme, weil wir unsern freien Willen gebrauchen, um auch dem beizustimmen, was wir nur verworren erfasst haben, so konnte er sofort schliessen, dass er in Zukunft vor dem Irrthume sich schützen könne, wenn er nur dem klar und deutlich Erkannten zustimme. Jeder könne dies leicht erreichen, weil er die Macht habe, seinen Willen zurückzuhalten und so zu bewirken, dass er innerhalb der Grenzen der Einsicht bleibe. Allein da man in der Jugend viele Vorurtheile angenommen hat, von denen man sich nicht leicht befreit, so fährt er fort, um sich davon zu befreien und nur dem, was er klar und deutlich erfasst, beizutreten, die einfachen Begriffe und Vorstellungen, aus denen all unsere Gedanken sich zusammensetzen, aufzuzählen und einzeln zu prüfen, um zu sehen, was in ihnen klar und was dunkel ist. So wird er leicht das Klare von dem Dunkeln unterscheiden und klare und deutliche Gedanken bilden und damit leicht den wirklichen Unterschied zwischen Seele und Körper finden können; ebenso das, was in dem von den Sinnen Empfangenen klar und was dunkel ist, und wie endlich das Träumen sich von dem Wachen unterscheidet. Nachdem dies geschehn, konnte er nicht mehr über sein Wachen zweifeln und von seinen Sinnen nicht weiter getäuscht werden, und so befreite er sich von allen oben aufgeführten Zweifeln. ²²⁾

Indess muss, ehe ich hier schliesse, noch denen genügt werden, welche ausführen, dass das Dasein Gottes uns nicht durch sich selbst bekannt werde, wir über keine

Sache je Gewissheit erlangen können, und es uns deshalb niemals bekannt werden könne, da aus ungewissen Vordersätzen (denn wir hätten Alles für zweifelhaft erklärt, so lange wir diesen eigenen Ursprung nicht kennen) nichts Gewisses gefolgert werden könne.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Descartes in folgender Weise: Wir können deshalb, dass uns noch unbekannt ist, ob der Urheber unsers Daseins uns nicht vielleicht so geschaffen habe, dass wir getäuscht werden, keineswegs in den Dingen, die uns als das Gewisseste erscheinen, in Bezug auf das zweifeln, was wir klar und deutlich an sich oder durch Beweise, so lange wir auf diese Acht haben, erkennen; vielmehr können wir nur über das zweifeln, was wir früher als wahr bewiesen haben, und was wieder in das Gedächtniss eintreten kann, wenn wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen es abgeleitet worden, und die wir daher vergessen haben. Obgleich also Gottes Dasein nicht durch sich, sondern nur durch Anderes bekannt werden kann, so kann man doch zu der sicheren Kenntniss Gottes gelangen, wenn man nur auf alle Vordersätze, aus denen man es gefolgert hat, ganz genau Acht hat. Man sehe Th. 1 der Prinzipien und die Antwort auf die zweiten Einwürfe No. 3 und das Ende der fünften Meditation.

Da indess diese Antwort Manchem nicht genügt, ²³⁾ so werde ich noch eine andere geben. Wir haben in dem Vorgehenden gesehen, wo von der Gewissheit und Unzweifelhaftigkeit unsers Daseins gesprochen worden, dass wir es daraus gefolgert haben, dass, wohin wir auch die Schärfe unseres Verstandes wendeten, wir keinem Zweifelsgrund begegneten, der nicht gerade dadurch uns von diesem Dasein überzeugte, mochten wir dabei nur auf unsre eigne Natur Acht haben, oder den Urheber unserer Natur für einen listigen Betrüger halten, oder mochten wir irgend einen anderen Zweifelsgrund herbeiziehn; ein Fall, dem wir noch bei keinem anderen Gegenstand bisher begegnet waren. Denn man wird allerdings bei Beachtung der Natur des Dreiecks zu dem Schluss genöthigt, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich seien, allein man kann dasselbe doch nicht daraus ableiten, dass man von dem Urheber unserer Natur vielleicht getäuscht werde, da wir doch gerade unser eigenes Dasein am gewissesten daraus

gefolgert haben. ²⁴⁾ Deshalb wird man, wohin man auch die Schärfe seines Verstandes wendet, keineswegs zu dem Schluss genöthigt, dass drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seien; sondern man findet vielmehr einen Anlass zum Zweifel, weil man keine solche Vorstellung von Gott hat, die Einen so erfasst, dass es unmöglich ist, Gott für einen Betrüger anzunehmen. Denn Denjenigen, welchen die wahre Vorstellung von Gott mangelt, wie wir von uns selbst vorausgesetzt haben, ist es ebenso leicht, zu denken, dass sein Urheber ein Betrüger sei, als dass er es nicht sei; genau wie Der, welcher keine Vorstellung von dem Dreieck hat, ebenso leicht denken kann, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich, wie nicht gleich seien. Ich gebe deshalb zu, dass man von keiner Sache, unser Dasein ausgenommen, trotz aller Aufmerksamkeit auf ihren Beweis, volle Gewissheit haben könne, so lange man keinen klaren und deutlichen Begriff von Gott hat, welcher uns behaupten lässt, dass Gott höchst wahrhaftig sei, in der Weise wie die Vorstellung, die wir von dem Dreieck haben, uns zu folgern zwingt, dass dessen drei Winkel gleich zwei rechten seien. Allein ich bestreite, dass man deshalb zur Erkenntniss keines Gegenstandes gelangen könne. Denn wie sich aus all dem Gesagten ergibt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin, dass wir einen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, dass es uns nicht gleich leicht ist, zu denken, er sei ein Betrüger, oder er sei es nicht; sondern der uns zwingt zu behaupten, Gott sei höchst wahrhaftig. Wenn wir eine solche Vorstellung gebildet haben, wird jener Grund zur Bezweiflung der mathematischen Wahrheiten wegfallen. Denn mögen wir dann die Schärfe unseres Verstandes richten, wohin wir wollen, um auf einen Zweifel an ihnen zu stossen, so werden wir dennoch nichts finden, woraus wir nicht, wie bei unserm Dasein der Fall gewesen, folgern müssten, dass ihre Wahrheit durchaus gewiss sei. Wenn wir z. B., nach Auffindung der Vorstellung Gottes, auf die Natur des Dreiecks achten, so wird uns dessen Vorstellung zu dem Anerkenntniss zwingen, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten seien; und wenn wir auf die Vorstellung Gottes achten, so wird uns diese zu dem Anerkenntniss zwingen, dass er höchst wahrhaftig und der Urheber unserer Natur und ihr starker Erhalter sei, und

dass er deshalb uns in Bezug auf jene Vorstellung nicht täusche. Ebenso wenig werden wir, wenn wir auf die Vorstellung Gottes Acht haben (deren geschehene Auffindung hier vorausgesetzt ist), denken können, dass er ein Betrüger sei, als wir bei der Vorstellung des Dreiecks denken können, dass dessen drei Winkel nicht zwei rechten gleich seien. Und, so wie wir eine solche Vorstellung des Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, so können wir auch die Vorstellung Gottes uns deutlich machen und vor Augen stellen, wenn wir auch noch zweifeln, ob nicht der Urheber unserer Natur uns in Allem täusche. Und wenn wir nur diese Vorstellung haben, gleichviel auf welche Weise wir sie erlangt haben, so wird sie, wie gezeigt worden, genügen, um alle Zweifel zu beseitigen.

Nach diesen Vorausschickungen antworte ich auf das vorgebrachte Bedenken, dass wir über Nichts gewiss sein können; aber nicht, so lange das Dasein Gottes uns unbekannt ist (denn davon habe ich nicht gesprochen), sondern so lange wir keine klare und deutliche Vorstellung von ihm haben. Will also Jemand mir entgegentreten, so muss sein Beweis folgender sein: Wir können über Nichts Gewissheit haben, ehe wir nicht die klare und deutliche Vorstellung Gottes besitzen; allein eine solche können wir nicht besitzen, so lange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täuscht; folglich können wir über Nichts Gewissheit haben, so lange wir nicht wissen, ob uns der Urheber unserer Natur nicht täuscht u. s. w. Hierauf antworte ich mit Einräumung des Obersatzes und mit Bestreitung des Untersatzes; denn wir haben eine klare und deutliche Vorstellung des Dreiecks, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täuscht, und wenn wir nun eine solche Vorstellung auch von Gott haben, wie ich ausführlich gezeigt, so werden wir weder über sein Dasein noch über irgend eine mathematische Wahrheit mehr in Zweifel sein können. ²⁵⁾

Dies vorausgeschickt, ²⁶⁾ gehe ich nun an die Sache selbst.

Definitionen.

I. Mit dem Worte Denken befasse ich Alles, was in uns ist, und dessen wir uns unmittelbar bewusst sind.

Deshalb sind alle Thätigkeiten des Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne ein Denken. Ich habe aber zugesetzt: Unmittelbar, um das auszuschliessen, was aus ihnen folgt; so hat eine freiwillige Bewegung zwar in dem Denken ihren Ursprung, aber sie ist doch nicht selbst ein Denken. ²⁷⁾

II. Unter einer Vorstellung verstehe ich jene Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich desselben Gedankens mir bewusst bin.

Ich kann deshalb Nichts mit Worten ausdrücken, vorausgesetzt, dass ich das, was ich spreche, verstehe, ohne dass dadurch schon gewiss ist, dass in mir eine Vorstellung von dem besteht, was durch jene Worte bezeichnet wird. Deshalb nenne ich die blos in der Einbildungskraft bestehenden Bilder Vorstellungen; ja, ich nenne selbst diese insoweit keine Vorstellungen, als sie in der körperlichen Einbildung, d. h. in irgend einem Theile des Gehirns abgebildet sind, sondern nur insoweit, als sie die auf diesen Theil des Gehirns gerichtete Seele unterrichten. ²⁸⁾

III. Unter gegenständlicher Realität einer Vorstellung verstehe ich das Wesen (*Entitatem*) der durch die Vorstellung vorgestellten Sache, soweit dies Wesen in der Vorstellung ist.

Ebenso kann man von gegenständlicher Vollkommenheit oder von einem gegenständlichen Kunstwerk u. s. w. sprechen. Denn Alles, was man als in den Gegenständen der Vorstellungen enthalten auffasst, das ist in den Vorstellungen selbst gegenständlich. ²⁹⁾

IV. Von ebendemselben sagt man, dass es **formal** in den Gegenständen der Vorstellungen sich befindet, wenn es darin so ist, wie man es erfasst; und man sagt, dass es in **überwiegender** Weise in den Gegenständen ist, wenn es zwar nicht so darin ist, aber doch in einer Grösse, dass es die Stelle von jenem vertreten kann.

Wenn ich sage, die Ursache enthalte die Vollkommenheiten ihrer Wirkung in überwiegender Weise, so will ich damit andeuten, dass die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung in höherem Grade als die Wirkung selbst enthalte. Man sehe auch Grundsatz 8. ³⁰⁾

V. Jedes Ding, dem unmittelbar, als dem Unterliegenden, Etwas innewohnt, oder durch welches Etwas besteht, was man vorstellt, d. h. eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen wirkliche Vorstellung in uns ist, heisst **Substanz**.

Denn von der Substanz haben wir, genau genommen, nur die Vorstellung, dass sie ein Ding ist, worin formal oder überwiegend jenes Etwas besteht, was wir auffassen, oder was gegenständlich in einer unsrer Vorstellungen ist. ³¹⁾

VI. Die Substanz, in welcher unmittelbar das Denken wohnt, heisst **Seele**.

Ich sage hier lieber Seele (*mens*) als Lebensprinzip (*anima*), weil letzteres Wort zweideutig ist und oft eine körperliche Sache bezeichnet. ³²⁾

VII. Die Substanz, welche das unmittelbar Unterliegende der Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie die Gestalt, die Lage, die örtliche Bewegung u. s. w., nenne ich **Körper**.

Ob die Substanz, welche Seele, und die, welche Körper heisst, ein und dasselbe sind oder zwei verschiedene, soll später ermittelt werden.

VIII. Die Substanz, von der wir einsehen, dass sie höchst vollkommen ist, und unter welcher wir nichts vorstellen, was ein Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heisst **Gott**.

IX. Wenn ich sage, dass Etwas in der Natur oder in der Vorstellung eines Dinges enthalten sei, so ist das dasselbe, als wenn ich sage, dies sei von dem Dinge wahr oder könne wahrhaft von ihm ausgesagt werden.

X. Zwei Substanzen sind wirklich verschieden, wenn eine jede derselben ohne die andere bestehen kann. ³³⁾

Die Heischesätze des Descartes habe ich weggelassen, weil daraus in dem Folgenden nichts abgeleitet wird, doch bitte ich den Leser ernstlich, sie durchzulesen und aufmerksam zu erwägen. ³⁴⁾

Grundsätze.

I. Zur Erkenntniss und Gewissheit einer unbekannten Sache gelangt man nur durch die Erkenntniss und Gewissheit einer andern, welche in Gewissheit und Erkenntniss jener vorgeht. ³⁵⁾

II. Es giebt Gründe, welche uns über unser körperliches Dasein zweifelhaft machen.

Es ist dies in der Erläuterung dargelegt; deshalb wird es hier als Grundsatz aufgestellt.

III. Wenn wir ausser der Seele und dem Körper noch Etwas haben, so ist es uns weniger bekannt als die Seele und der Körper. ³⁶⁾

Diese Grundsätze behaupten nichts von Dingen ausserhalb unserer, sondern nur das, was wir in uns, als denkenden Wesen, antreffen.

Erster Lehrsatz.

Wir können über Nichts vollkommen gewiss sein, so lange wir nicht wissen, ob wir bestehn.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist selbstverständlich; denn wer unbedingt nicht weiss, ob er ist, weiss auch nicht, ob er ein Bejahendes oder Verneinendes ist, d. h. ob er mit Gewissheit bejaht oder verneint.

Allerdings behauptet und bestreitet man Vieles mit grosser Gewissheit, ohne dabei darauf, ob man bestehe, Acht zu haben; allein wenn Letzteres nicht als unzweifelhaft vorausgesetzt würde, so würde Alles in Zweifel gezogen werden können. ³⁷⁾

Zweiter Lehrsatz.

Das Ich bin muss durch sich selbst bekannt sein.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so könnte es uns nur durch ein Anderes bekannt werden, dessen Erkenntniss und Gewissheit (nach Gr. 1) diesem Ausspruche: Ich bin, in uns vorherginge. Allein das ist (nach dem Vorstehenden) widersinnig; deshalb muss dieser Ausspruch durch sich selbst bekannt sein. W. z. B. w. ³⁸⁾

Dritter Lehrsatz.

Der Satz: „Ich, als ein aus einem Körper bestehendes Ding, bin,“ ist nicht das Erste und nicht von selbst bekannt.

Beweis. Manches macht uns über das Dasein unsers Körpers zweifelhaft (nach Gr. 2); deshalb können wir hierüber nur Gewissheit erlangen (nach G. 1) durch die Erkenntniss und Gewissheit eines anderen Dinges, welche jener in Erkenntniss und Gewissheit vorhergeht. Folglich ist der Ausspruch: „Ich, als ein aus einem Körper bestehendes Ding, bin,“ nicht das Erste und nicht aus sich erkannt. W. z. B. w. ³⁹⁾

Vierter Lehrsatz.

Der Satz „Ich bin“ kann nur, so weit wir denken, der zuerst erkannte sein.

Beweis. Der Ausspruch: Ich bin ein körperliches Ding oder bestehe aus einem Körper, kann nicht der zuerst erkannte sein (nach Lehr. 3), auch bin ich meines Daseins, so weit ich aus etwas Anderem, als Seele und Körper bestehe, nicht gewiss. Denn so weit wir aus etwas Anderem, von der Seele und dem Körper Verschiedenen bestehn, ist uns dasselbe weniger als der Körper bekannt (nach Gr. 3); deshalb kann der Ausspruch: Ich bin, nur sofern wir denken, der zuerst erkannte sein. V. z. B. w. ⁴⁰⁾

Zusatz. Hieraus erhellt, dass die Seele oder das denkende Ding bekannter ist als der Körper. ⁴¹⁾

Indess lese man zur mehreren Verdeutlichung § 11 und 12 Th. I der Prinzipien nach.

Erläuterung. Jedermann nimmt auf das Gewisseste wahr, dass er bejaht, verneint, zweifelt, einsieht, sich bildlich vorstellt u. s. w., oder dass er als ein Zweifelnder, Einsehender, Bejahender u. s. w. besteht, oder mit einem Worte, als ein Denkender, und er kann dies nicht in Zweifel ziehn. Deshalb ist dieser Ausspruch: Ich denke, oder: Ich bin ein Denkender, die einzige und gewisseste (nach Lehr. 1) Grundlage der Philosophie. ⁴²⁾ Und da in den Wissenschaften, um über die Dinge volle Gewissheit zu erlangen, nichts weiter gesucht und verlangt werden kann,

als dass Alles aus den zuverlässigsten Prinzipien abgeleitet und ebenso klar und deutlich wie die Prinzipien, aus denen es abgeleitet worden, gemacht werde, ⁴³⁾ so folgt klar, dass Alles, was für uns ebenso gewiss ist, und was wir ebenso klar und deutlich wie unser Prinzip erfassen, und Alles, was mit diesem Prinzip so übereinstimmt und so davon abhängt, dass, wenn man darüber zweifeln wollte, man auch das Prinzip bezweifeln müsste, für das allerwahrste gelten muss. Um indess in Aufzählung dessen mit aller Vorsicht vorzuschreiten, werde ich anfangs nur das für gleich gewiss und für ebenso klar und deutlich von uns erfasst annehmen, was Jedermann in sich, als Denkendem, bemerkt; ⁴⁴⁾ wie z. B. das sei das oder jenes wolle, dass er gewisse Vorstellungen solcher Art habe, dass die eine Vorstellung mehr Realität und Vollkommenheit in sich enthalte als die andere; dass also die Vorstellung, welche das Sein und die Vollkommenheit der Substanz gegenständlich enthält, weit vollkommener sei als die, welche nur die gegenständliche Vollkommenheit eines Accidenz enthält, und dass endlich die Vorstellung die vollkommenste von allen ist, welche die eines höchst vollkommenen Wesens ist. ⁴⁵⁾ Dies, sage ich, erfassen wir nicht allein gleich gewiss und gleich klar, sondern vielleicht noch deutlicher; denn wir behaupten dann nicht bloß, dass wir denken, sondern auch wie wir denken. Ferner sage ich, dass auch das mit diesem Prinzip übereinstimme, was nicht bezweifelt werden kann, ohne zugleich diese unsre unerschütterliche Grundlage mit in den Zweifel zu ziehn. So könnte, wenn z. B. Jemand den Satz bezweifeln wollte, dass aus Nichts nicht Etwas werden könne, er zugleich bezweifeln, ob wir sind, so lange wir denken. Denn wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich dass es die Ursache eines Dinges sein könne, so werde ich auch mit demselben Rechte das Denken des Nichts begreifen und sagen können, dass ich Nichts bin, so lange ich denke. ⁴⁶⁾ Da mir dies aber unmöglich ist, so kann ich auch nicht denken, dass aus Nichts Etwas werde.

In Betracht dessen habe ich beschlossen, das, was uns gegenwärtig, um weiter fortfahren zu können, nöthig erscheint, hier der Reihe nach vor Augen zu stellen und der Zahl der Grundsätze anzufügen; zumal sie von Des-

cartes am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe wie Grundsätze hingestellt worden sind und ich nicht genauer, wie er selbst sein mag. Um indess von der begonnenen Ordnung nicht abzuweichen, werde ich versuchen, sie möglichst klar zu machen und zu zeigen, wie Eines von dem Andern und wie Alle von dem Prinzip: „Ich bin denkend“ abhängen, oder mit denselben in Gewissheit und Begründung übereinstimmen.

Die von Descartes übernommenen Grundsätze.

Gr. 4. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Seins; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz und der Zustand; ebenso die unendliche Substanz mehr als die endliche. Deshalb ist auch in der Vorstellung der Substanz mehr gegenständliche Realität als in der des Accidenz, und in der Vorstellung einer unendlichen Substanz mehr als in der einer endlichen Substanz. ⁴⁷⁾

Dieser Grundsatz wird durch die blosse Betrachtung unserer Vorstellungen, von deren Dasein wir gewiss sind, weil sie nur Zustände des Denkens sind, klar. Denn wir wissen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Vorstellung der Substanz von der Substanz bejaht, und wie viel dagegen die Vorstellung des Zustandes von dem Zustande. Ist dies so, dann erkennen wir auch nothwendig, dass die Vorstellung der Substanz mehr gegenständliche Realität enthält, als die Vorstellung irgend eines Accidenz, u. s. w. Man sehe die Erläuterung zu Lehrs. 4. ⁴⁸⁾

Gr. 5. Das denkende Ding wird, wenn es gewisse Vollkommenheiten kennt, die ihm fehlen, sich diese sofort geben, wenn es in seiner Macht steht. ⁴⁹⁾

Dies bemerkt Jedermann in sich, so weit er ein denkendes Ding ist; deshalb sind wir dessen (nach d. Erl. zu Lehrs. 4) völlig gewiss, und aus demselben Grunde sind wir noch des folgenden Grundsatzes nicht weniger gewiss, nämlich:

Gr. 6. In der Vorstellung oder dem Begriffe jedes Dinges ist das mögliche oder nothwendige Dasein enthalten (man sehe Grunds. 10. bei Desc.). ⁵⁰⁾

Das nothwendige Dasein ist in dem Begriffe Gottes oder des vollkommensten Wesens enthalten; denn sonst würde er unvollkommen vorgestellt, was gegen die Vor-

aussetzung geht; das zufällige oder mögliche Dasein ist dagegen in dem Begriffe eines beschränkten Dinges enthalten.

Gr. 7. Kein Ding und keine wirklich bestehende Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts oder ein nicht-seiendes Ding zu seiner Ursache haben.

In der Erl. zu Lehrs. 4 habe ich gezeigt, dass dieser Grundsatz uns ebenso klar ist, als der: „Ich bin denkend.“⁵¹⁾

Gr. 8. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einem Dinge ist, ist formal oder in überwiegendem Maasse in seiner ersten und zureichenden Ursache.⁵²⁾

Unter „in überwiegendem Maasse“ verstehe ich den Fall, wo die Ursache alle Realität der Wirkung vollkommener in sich enthält, als die Wirkung; unter „formal“ den Fall, wo die Ursache die Realität gleich vollkommen enthält.

Dieser Grundsatz hängt von dem Vorhergehenden ab; denn wenn man annehmen wollte, dass Nichts oder weniger in der Ursache sei, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Dies ist aber widersinnig (nach dem vorstehenden Grunds.), deshalb kann nicht jedes beliebige Ding die Ursache einer bestimmten Wirkung sein, sondern genau nur dasjenige, was überwiegend oder mindestens formal alle Vollkommenheit enthält, die in der Wirkung sich befindet.⁵³⁾

Gr. 9. Die gegenständliche Realität unserer Vorstellungen erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist.⁵⁴⁾

Dieser Grundsatz wird trotz seines vielfachen Missbrauchs doch von Allen anerkannt. Wenn nämlich Jemand etwas Neues vorstellt, so fragt Jedermann nach der Ursache eines solchen Begriffs oder einer solchen Vorstellung, und man beruhigt sich erst, wenn man eine angeben kann, welche formal oder überwiegend ebenso viel Realität enthält, als gegenständlich in jenem Begriffe enthalten ist. Das wird durch das von Descartes in §. 17. Th. I der Prinzipien beigebrachte Beispiel einer Maschine genügend erläutert. Aber selbst wenn Jemand fragt, woher der Mensch die Vorstellungen von seinem Denken und seinem Körper habe, so sieht Jedermann, dass er sie aus sich

selbst hat, da er selbst formal Alles enthält, was die Vorstellung gegenständlich enthält. Sollte deshalb der Mensch eine Vorstellung haben, die mehr gegenständliche Realität enthielte, als er selbst formal enthält, so würden wir nothwendig, durch das natürliche Licht getrieben, nach einer andern Ursache ausserhalb des Menschen selbst suchen, welche alle diese Realität formal oder überwiegend in sich enthielte. Auch hat Niemand je eine andere Ursache ausser dieser angeben können, die er ebenso klar und deutlich begriffen hätte. Was ferner die Wahrheit dieses Grundsatzes betrifft, so ergiebt sie sich aus dem Vorgehenden. Denn (nach Gr. 4) giebt es in den Vorstellungen verschiedene Grade der Realität oder des Seins*), und deshalb erfordern sie nach dem Grade ihrer Vollkommenheit auch eine vollkommnere Ursache. (Nach Gr. 8.) Allein da die Grade der Realität, die man in den Vorstellungen bemerkt, nicht darin sind, so weit sie als Zustände des Denkens aufgefasst werden, sondern so weit die eine Substanz, die andere aber nur einen Zustand der Substanz darstellt, oder mit einem Worte, so weit sie als Bilder der Dinge betrachtet werden, so ergiebt sich klar, dass es für die Vorstellungen keine andere erste Ursache geben kann, als die, welche Alle, wie ich eben gezeigt, durch ihr natürliches Licht klar und deutlich einsehn, nämlich die, in welcher dieselbe Realität, welche die Vorstellungen gegenständlich enthalten, formal oder überwiegend enthalten ist.

Damit man diese Folgerung deutlicher einsehe, will ich sie durch einige Beispiele erläutern. Wenn z. B. Jemand zwei Bücher (und zwar eines von einem ausgezeichneten Philosophen, das andere von irgend einem Possenreisser) mit derselben Handschrift geschrieben sieht, und wenn er dabei nicht auf den Sinn der Worte (d. h. nicht, so weit sie nur als Bilder gelten), sondern auf die Schriftzüge und Folge der Buchstaben sieht, so wird er zwischen beiden keine Ungleichheit bemerken, die ihn nöthigt, nach verschiedenen Ursachen zu suchen, vielmehr werden beide Bücher als aus derselben Ursache in gleicher Weise her-

*) Auch dessen sind wir gewiss, weil wir es in uns, als Denkenden, bemerken. Mansehe die vorgehende Erläuterung (A. v. Sp.).

vorgegangen gelten. Giebt er aber auf den Sinn der Worte und der Rede Acht, so wird er einen grossen Unterschied zwischen ihnen finden, und demnach folgern, dass die erste Ursache des einen Buches von der ersten Ursache des zweiten verschieden und die eine gegen die andere in Wahrheit um so vollkommner gewesen sein müsse, als der Sinn der Rede in beiden Büchern, oder als die Worte, wenn er sie nur als Bilder ⁵⁵⁾ betrachtet, sich von einander verschieden ergeben. Ich spreche indess hier von der ersten Ursache der Bücher, welche es nothwendig geben muss, obgleich ich zugebe, ja voraussetze, dass ein Buch von einem andern abgeschrieben werden kann, wie selbstverständlich ist.

Dasselbe kann man auch an dem Beispiele des Bildnisses, etwa eines Fürsten, klar darlegen. Giebt man nur auf dessen Stoff Acht, so wird man keine Ungleichheit mit andern Bildern bemerken, welche zu der Aufsuchung verschiedener Ursachen nöthigte; ja man kann sehr wohl denken, dass dieses Bildniss nach einem andern gemalt und letzteres wieder nach einem andern gemalt sei und so fort ohne Ende. Denn man erkennt genügend, dass zu seiner Aufzeichnung keine andere Ursache erforderlich ist. Giebt man dagegen auf das Bild als Bild Acht, so ist man sofort zur Aufsuchung der ersten Ursache genöthigt, welche formal oder überwiegend das enthält, was jenes Bild widerspiegelnd enthält. Ich wüsste nicht, was man mehr zur Bestätigung und Erläuterung dieses Grundsatzes verlangen wollte.

Gr. 10. Es bedarf zur Erhaltung eines Dinges keiner geringeren Ursache, als zur ersten Hervorbringung desselben. ⁵⁶⁾

Daraus, dass wir jetzt denken, folgt nicht nothwendig, dass wir auch nachher denken werden. Denn der Begriff, den wir von unserem Denken haben, schliesst nicht ein, oder enthält nicht das nothwendige Dasein des Denkens; denn ich kann das Denken, auch wenn ich annehme, dass es nicht besteht, deutlich und klar vorstellen. Da nun aber die Natur jeder Ursache in sich die Vollenendung ihrer Wirkung enthalten oder einschliessen muss (nach Gr. 8), so ergibt sich klar, dass es Etwas in uns oder ausser uns, was wir noch nicht kennen, nothwendig geben muss, dessen Begriff oder Natur auch das Da-

sein einschliesst, und welches die Ursache ist, dass unser Denken zu sein beginnt und auch, dass es fortfährt, da zu sein. Denn wenngleich unser Denken zu sein begonnen hat, so schliesst doch dessen Natur und Wesen sein nothwendiges Dasein jetzt nicht mehr ein, als zur Zeit, wo es noch nicht da war, und deshalb bedarf es derselben Kraft zur Fortdauer seines Daseins, deren es zu dem Beginn seines Daseins bedarf. Was ich hier von dem Denken gesagt habe, gilt auch von jedem andern Gegenstand, dessen Wesen nicht sein nothwendiges Dasein einschliesst.

Gr. 11. Kein Ding besteht, von dem man nicht fragen kann, welches die Ursache (oder der Grund) seines Daseins sei.⁵⁷⁾ Man sehe Gr. 1. bei Desc.

Da das Dasein etwas Bejahendes ist, so kann man nicht sagen, dass es das Nichts zur Ursache habe (nach Gr. 7), deshalb muss man irgend eine bejahende Ursache oder einen solchen Grund für sein Dasein angeben; sei es ein äusserlicher, d. h. welcher ausserhalb des Dinges selbst ist, oder ein innerlicher, d. h. ein solcher, welcher in der Natur und der Definition des daseienden Dinges enthalten ist.

Die nun folgenden 4 Lehrsätze sind aus Descartes entlehnt:

Fünfter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der blossen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis. Es ist dasselbe, ob ich sage, dass Etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Gegenstandes enthalten sei, oder es sei von dem Gegenstande wahr (nach Def. 9.). Nun ist aber das nothwendige Dasein in dem Begriffe Gottes enthalten (nach Gr. 6.); deshalb ist es wahr, wenn man von Gott sagt, es sei das nothwendige Dasein in ihm enthalten, oder er bestehe.⁵⁸⁾

Erläuterung. Aus diesem Lehrsatz ergeben sich bedeutende Folgen; ja davon allein, dass zu Gottes Natur das Dasein gehört, oder dass der Begriff Gottes sein nothwendiges Dasein ebenso enthält, wie der Begriff des Dreiecks den Satz, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind; oder dass sein Dasein ebenso, wie

sein Wesen eine ewige Wahrheit ist, hängt beinah die ganze Erkenntniss seiner Attribute ab, durch welche wir zur Liebe Gottes oder zur höchsten Seligkeit geleitet werden.⁵⁹⁾ Es ist deshalb sehr zu wünschen, dass das Menschengeschlecht dies endlich mit uns erfasse. Allerdings giebt es einzelne Vorurtheile, welche die leichte Erkenntniss dieses Satzes hindern; wenn aber Jemand mit gutem Willen und nur aus Liebe zur Wahrheit und seinem wahren Nutzen die Sache prüft und das bei sich erwägt, was in der 5. Meditation und am Ende der Antworten auf die ersten Einwürfe gesagt ist, und zugleich das, was ich in Kap. 1. Th. II. des Anhangs von der Ewigkeit darlege, so wird er unzweifelhaft die Sache ganz deutlich einsehen, und Niemand wird darüber zweifeln können, ob er die Vorstellung Gottes habe? (was allerdings die erste Grundlage der menschlichen Seligkeit ist.) Denn er wird zugleich sehen, dass die Vorstellung Gottes gänzlich von denen der übrigen Dinge verschieden ist; wenn er nämlich erkennt, dass Gott nach seinem Wesen und seinem Dasein von den übrigen Dingen der ganzen Gattung nach⁶⁰⁾ abweicht. Es ist deshalb nicht nöthig, den Leser hier länger aufzuhalten.

Sechster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus, dass die Vorstellung Gottes in uns ist, rückwärts bewiesen.

Beweis. Die gegenständliche Realität jeder unserer Vorstellungen erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist (nach Gr. 8). Nun haben wir die Vorstellung Gottes (nach Def. 2 und 8), und die gegenständliche Realität dieser Vorstellung ist nicht formal oder überwiegend in uns selbst enthalten (nach Gr. 4) und kann auch in keinem Andern, sondern nur in Gott enthalten sein (nach Def. 8). Deshalb verlangt die Vorstellung Gottes in uns Gott selbst zu ihrer Ursache, und deshalb besteht Gott (nach Gr. 7).⁶¹⁾

Erläuterung. Manche bestreiten, dass sie eine Vorstellung von Gott haben, obgleich sie ihn, wie sie selbst sagen, verehren und lieben. Wenn man Diesen auch die

Definition und die Attribute Gottes vor Augen hält, so wird man doch damit so wenig etwas erreichen, als wenn man einen blindgeborenen Menschen über die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, belehren wollte. Indess kann man auf die Worte solcher Leute wenig geben, sondern man möchte sie für eine neue Art von Thieren nehmen, die zwischen den Menschen und den unvernünftigen Thieren in der Mitte stehn. Denn ich frage, wie anders soll man die Vorstellung einer Sache bieten, als durch Mittheilung ihrer Definition und Erklärung ihrer Attribute? Da dies hier in Bezug auf die Vorstellung Gottes geleistet wird, so brauchen die Worte Derer nicht bedenklich zu machen, welche die Vorstellung Gottes nur bestreiten, weil sie sich in ihrem Gehirn kein Bild von ihm machen können. ⁶²⁾

Es ist ferner zu erwähnen, dass Descartes bei Anziehung des Grundsatzes 4 zur Darlegung, dass die gegenständliche Realität der Vorstellung Gottes weder formal noch überwiegend in uns enthalten sei, voraussetzt, Jeder wisse, dass er keine unendliche Substanz, d. h. keine allwissende, allmächtige u. s. w. sei. Er kann dies voraussetzen, da Jeder, welcher weiss, dass er denkt, auch weiss, dass er über Vieles zweifelt und nicht Alles klar und deutlich einsieht.

Ferner ist zu bemerken, dass aus Def. 8. auch klar folgt, dass es nicht mehrere Götter geben kann, sondern nur einen, wie ich in Lehrsatz 11 hier und im Kap. 2. Th. II. meines Anhanges klar beweise.

Siebenter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes ergiebt sich auch daraus, dass wir selbst, die wir seine Vorstellung haben, bestehen. ^{62 b)}

Erläuterung. Zum Beweis dieses Lehrsatzes benutzt Descartes zwei Grundsätze; nämlich: „1) Wer „das Grössere oder Schwerere bewirken kann, kann auch „das Geringere bewirken. ⁶³⁾ 2) Es ist mehr, eine Substanz zu schaffen oder (nach Gr. 10) zu erhalten, als „wie Attribute oder Eigenschaften der Substanz zu schaffen“. ⁶⁴⁾ Ich weiss nicht, was er damit sagen will. Denn was nennt er leicht und schwer? Nichts ist un-

bedingt *) leicht oder schwer, sondern nur in Bezug auf seine Ursache. Ein und dieselbe Sache kann daher je nach dem Unterschied der Ursachen leicht und schwer genannt werden. Wenn aber Descartes das schwer nennt, was mit vieler Mühe, und das leicht, was mit geringer Mühe von derselben Ursache vollbracht werden kann, z. B. dass, wer 50 Pfund heben könne, nur mit halb so viel Mühe 25 Pfund heben könne, so ist dieser Grundsatz nicht unbedingt wahr; Descartes kann auch daraus das, was er will, nicht beweisen. Denn wenn er sagt: „hätte ich die Kraft, mich selbst zu erhalten, so „hätte ich auch die Kraft, mir alle die Vollkommenheiten „zu geben, die mir fehlen“ ⁶⁵⁾ (weil sie nämlich keine so grosse Macht erfordern), so kann ich ihm wohl zugeben, dass die Kraft, die ich auf meine Erhaltung verwende, auch vieles Andere leichter vollbringen könnte, wenn ich ihrer nicht zu meiner Erhaltung bedurft hätte; allein so lange ich sie zu meiner Erhaltung verwende, bestreite ich, dass ich sie auf Anderes verwenden könne, wenn es auch leichter ist, wie aus meinem Beispiele deutlich zu sehen ist. Auch hebt es die Schwierigkeit nicht, wenn man sagt, dass, da ich ein denkendes Wesen sei, ich auch nothwendig wissen müsse, ob ich alle meine Kräfte zu meiner Erhaltung verwende, und ob das die Ursache sei, weshalb ich mir keine weitem Vollkommenheiten beilege. Denn (abgesehen davon, dass hier nicht über die Sache selbst gestritten wird, sondern nur darüber, wie aus diesem Grundsatz die Nothwendigkeit des Lehrsatzes folge) wenn ich dies wüsste, so wäre ich mehr und brauchte vielleicht mehr Kraft, als ich habe, um mich in jener höhern Vollkommenheit zu erhalten. Ferner weiss ich nicht, ob es mehr Mühe erfordert, eine Substanz, als ein Attribut zu erzeugen (oder zu erhalten), d. h. um deutlicher und mehr philosophisch zu sprechen, ich weiss nicht, ob die Substanz nicht all ihrer

*) Um nicht nach weitem Beispielen zu suchen, nehme man das Beispiel einer Spinne, welche ihr Netz leicht spinnt, während die Menschen es nur mit der grössten Schwierigkeit vermöchten; dagegen vollbringen die Menschen mit Leichtigkeit Vieles, was vielleicht den Engeln unmöglich ist. (A. v. Sp.) ^{64 b.)}

Kraft und ihres Wesens, mit dem sie sich erhält, zur Erhaltung ihrer Attribute bedarf. ⁶⁶⁾

Doch ich lasse dies jetzt bei Seite und ermittle weiter, was unser verehrter Verfasser hier will, d. h. was er unter leicht und schwer versteht. Ich glaube nicht und kann nicht annehmen, dass er unter „schwer“ das Unmögliche (und von dem deshalb in keiner Weise vorgestellt werden kann, wie es geschehen könne) und unter „leicht“ nur das versteht, was keinen Widerspruch enthält (und von dem deshalb leicht vorgestellt werden kann, wie es geschieht). Allerdings scheint er in der 3ten Meditation auf den ersten Blick das zu wollen, wenn er sagt: „Auch darf ich nicht meinen, dass das mir vielleicht Fehlende schwerer zu erlangen sei als das, was schon in mir ist. Vielmehr war es offenbar viel schwerer für mich, d. h. für eine denkende Sache oder Substanz, aus Nichts aufzutauchen, als u. s. w.“ ⁶⁷⁾

Denn diese Annahme würde weder mit den Worten des Verfassers noch mit seinem Geiste stimmen. Ich könnte zunächst anführen, dass zwischen Möglichem und Unmöglichem oder zwischen Denkbarem und Undenkbarem kein Verhältniss besteht, so wenig, wie zwischen Etwas und Nichts. Deshalb passt die Macht so wenig zu dem Unmöglichen, wie die Erschaffung und Erzeugung zu dem Nicht-Seienden, und beide können deshalb nicht mit einander verglichen werden. Dazu kommt, dass ich nur das mit einander vergleichen und dessen Verhältniss erkennen kann, von dem ich einen klaren und deutlichen Begriff habe. Ich bestreite daher, dass Der, welcher das Unmögliche bewirken kann, auch das Mögliche bewirken könne. Denn welche Art von Schluss wäre der folgende: Wenn Jemand einen viereckigen Kreis machen kann, so wird er auch einen Kreis machen können, dessen sämtliche Halbmesser gleich sind; oder: Wer machen kann, dass das Nichts etwas erleide, oder wer sich des Nichts wie eines Stoffes bedienen kann, aus dem er etwas fertigt, der wird auch die Macht haben, aus einer Sache Etwas zu machen. Denn unter Dergleichen besteht, wie gesagt, keine Uebereinstimmung, keine Aehnlichkeit, keine Vergleichung noch sonst irgend ein Verhältniss. Jedermann kann dies einsehen, wenn er

nur ein wenig Acht hat. Deshalb halte ich dies dem Geiste des Descartes für ganz zuwider.

Sehe ich jedoch auf den zweiten der beiden erwähnten Grundsätze, so scheint es, dass Descartes unter dem „Grösserem und Schwererem“ das Vollkommenere verstanden haben will und unter dem „Geringerem und Leichterem“ das Unvollkommenere. Aber auch dann bleibt die Sache sehr dunkel. Denn es kehrt auch hier die obige Schwierigkeit wieder, da ich, wie vorher, bestreite, dass Der, welcher das Grosse kann, auch zugleich und mit derselben Mühe, wie in dem Lehrsatz angenommen werden muss, auch das Geringere machen könne.

Wenn er ferner sagt: „Das Erschaffen oder Erhalten der Substanz ist mehr als das der Attribute“, so kann er sicherlich unter Attribute nicht das verstehen, was in der Substanz formal enthalten ist und von der Substanz selbst nur im Denken unterschieden wird, da dann das Erschaffen der Substanz und der Attribute dasselbe ist. Aus demselben Grunde kann er auch nicht diejenigen Eigenschaften der Substanz meinen, welche aus dem Wesen und der Definition der Substanz nothwendig folgen ⁶⁸). Noch viel weniger können aber darunter, obgleich dies seine Meinung zu sein scheint, die Eigenschaften und Attribute einer andern Substanz verstanden werden; wenn ich z. B. sage, dass ich die Macht habe, mich selbst, d. h. eine endliche denkende Substanz zu erhalten, so kann ich deshalb nicht auch sagen, dass ich die Macht habe, mir auch die Vollkommenheiten einer unendlichen Substanz zu verleihen, welche ihrem ganzen Wesen nach von mir verschieden ist. Denn die Kraft *) oder das Wesen, wodurch ich mich in meinem Sein erhalte, ist der ganzen Geltung nach von der Kraft oder dem Wesen unterschieden, wodurch eine unbedingt unendliche Substanz sich erhält, von welcher deren Kräfte und Eigenschaften nur im Denken unterschieden werden. ⁶⁹) Wollte ich daher annehmen (selbst vorausge-

*) Man bemerke, dass die Kraft, wodurch die Substanz sich erhält, nur ihr Wesen ist und nur im Worte von jener sich unterscheidet. Dies wird vorzüglich da Anwendung finden, wo ich im Anhang von Gottes Macht handeln werde. (A. v. Sp.)

setzt, dass ich mich selbst erhielte), dass ich mir die Vollkommenheiten einer unbedingt unendlichen Substanz verleihen könnte, so wäre dies ebenso, als wenn ich annähme, ich könnte mein ganzes Wesen vernichten und von Neuem eine unendliche Substanz erschaffen. Dies ist offenbar weit mehr, als wenn man nur annimmt, dass ich mich als eine endliche Substanz erhalten könne.

Wenn sonach nichts von Alledem unter den Attributen oder Eigenschaften verstanden werden kann, so bleiben nur die Beschaffenheiten übrig, welche die eigne Substanz überwiegend enthält (wie z. B. diese und jene Gedanken in der Seele, von denen ich klar bemerke, dass sie mir fehlen), nicht aber die, welche eine andere Substanz überwiegend enthält (wie z. B. diese oder jene räumliche Bewegung; denn dergleichen Vollkommenheiten sind für mich, als einem denkenden Wesen, keine Vollkommenheiten und können deshalb nicht als mir fehlend gelten). Aber dann kann das, was Descartes beweisen will, auf keine Weise aus diesem Grundsatz abgeleitet werden; nämlich dass, wenn ich mich erhalte, ich auch die Macht habe, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, welche ich, als zu dem vollkommensten Wesen gehörend, klar erkenne; wie aus dem eben Gesagten genügend erhellt. Um indess die Sache nicht unbewiesen zu verlassen, und um alle Verwirrung zu vermeiden, schien es mir gut, die folgenden Lehnsätze im Voraus zu beweisen und dann auf diesen den Beweis dieses 7ten Lehrsatzes zu errichten. ⁷⁰⁾

Erster Lehnsatz.

Je vollkommener eine Sache ihrer Natur nach ist, ein um so grösseres und nothwendigeres Dasein schliesst sie ein; und umgekehrt, je mehr eine Sache ihrer Natur nach dies nothwendige Dasein einschliesst, desto vollkommener ist sie.

Beweis. In der Vorstellung oder dem Begriffe jeder Sache ist das Dasein enthalten. (Nach Gr. 6.) Man nehme also an, dass A eine Sache ist, welche 10 Grade der Vollkommenheit hat. Ich sage nun, dass ihr Begriff mehr Dasein einschliesst, als wenn man angenommen hätte,

dass sie nur 5 Grade der Vollkommenheit enthalte. Denn da man von dem Nichts kein Dasein behaupten kann (vergl. Erl. zu Lehrs. 4), so verneint man an ihr ebenso viel von ihrer Möglichkeit zu sein, als man ihrer Vollkommenheit im Gedanken abnimmt, und als man sie mehr und mehr an dem Nichts Theil nehmen lässt. Wenn man sich deshalb vorstellt, dass ihre Grade der Vollkommenheit sich ohne Ende bis zu 0 oder zur Null vermindern, so wird sie dann kein Dasein, oder ein unbedingt unmögliches Dasein enthalten. Wenn man dagegen ihre Grade ohne Ende vermehrt, so wird man sie als das höchste Dasein und folglich als das nothwendigste Dasein enthaltend vorstellen. Dies war das Erste.⁷¹⁾ — Da ferner diese beiden Bestimmungen auf keine Weise getrennt werden können (wie aus Gr. 6 und dem ganzen ersten Theil hier erhellt), so ergibt sich auch das klar, was an zweiter Stelle als zu beweisen aufgestellt worden ist.

Anmerk. 1. Vieles wird als nothwendig daseiend behauptet, blos deshalb, weil eine bestimmte Ursache zu dessen Hervorbringung gegeben wird; allein von diesem spreche ich nicht; sondern nur von derjenigen Nothwendigkeit und Möglichkeit, welche aus der blossen Betrachtung der Natur oder des Wesens der Sache ohne Rücksicht auf seine Ursache folgt.

Anmerk. 2. Ich spreche hier nicht von der Schönheit und den andern Vollkommenheiten, welche die Menschen aus Aberglauben oder Unwissenheit als Vollkommenheiten wollen gelten lassen; sondern ich verstehe unter Vollkommenheit nur die Realität oder das Sein. So wie ich also z. B. bemerke, dass in der Substanz mehr Realität als in ihren Zuständen oder Accidenzen enthalten ist, so erkenne ich klar, dass sie deshalb auch ein nothwendigeres und vollkommeneres Dasein als die Accidenz enthält, wie aus Gr. 4. und 6. genügend erhellt.⁷²⁾

Zusatz. Hieraus folgt, dass, was ein nothwendiges Dasein einschliesst, das vollkommenste Wesen oder Gott ist.⁷³⁾

Zweiter Lehnssatz.

Wer die Macht hat, sich zu erhalten, dessen Natur enthält das nothwendige Dasein.

Beweis. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, hat auch die, sich zu erschaffen (nach Gr. 10), d. h. (wie man leicht einräumen wird) er bedarf keiner äussern Ursache zu seinem Dasein, vielmehr wird seine eigne Natur die genügende Ursache sein, dass er entweder möglicher Weise oder nothwendig besteht. Allein das Erstere, „möglicher Weise“, ist nicht statthaft; denn (nach dem, was ich bei Gr. 10 dargelegt) dann würde daraus, dass er schon besteht, nicht folgen, dass er auch später bestehen werde (was gegen die Annahme geht). Deshalb muss er nothwendig bestehen, d. h. seine Natur enthält das nothwendige Dasein. W. z. b. w. ⁷⁴⁾

Der Beweis für den 7ten Lehrsatz.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so wäre meine Natur derart, dass ich ein nothwendiges Dasein enthielte (nach Lehns. 2), und deshalb würde dann (nach Zus. zu Lehns. 1) meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Allein ich finde in mir, als denkendem Wesen, viele Unvollkommenheiten, z. B. dass ich zweifle, dass ich begehre u. s. w., deren ich (nach Erl. zu Lehrs. 4) gewiss bin; deshalb habe ich keine Kraft, mich zu erhalten. Auch kann ich nicht sagen, dass ich deshalb jene Vollkommenheiten entbehre, weil ich sie mir jetzt verweigern will; denn dies würde dem ersten Lehrsatz und dem, was ich in mir deutlich finde (nach Gr. 5), widersprechen.

Ferner kann ich, so lange ich bestehe, nicht bestehen, ohne dass ich erhalten werde, sei es von mir selbst, wenn ich die Kraft dazu habe, sei es von einem Andern, der diese Kraft hat (nach Gr. 10 und 11). Aber ich bestehe (nach Erl. zu Lehrs. 4), und doch habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen worden. Deshalb werde ich von einem Andern erhalten; aber nicht von einem solchen, der nicht die Kraft, sich zu erhalten, hat (aus demselben Grunde, aus dem ich selbst, wie ich gezeigt, mich nicht erhalten kann), also von Jemand, der die Kraft, sich zu erhalten, hat, d. h. (nach Lehrsatz 2), dessen Natur das nothwendige Dasein einschliesst, d. h. (nach Zusatz zu Heisches. 1) der alle die Vollkommenheiten enthält, welche, wie ich klar erkenne, zu den vollkommensten Wesen gehören.

Deshalb besteht ein vollkommenstes Wesen, d. h. Gott. W. z. B. w. ⁷⁵⁾

Zusatz. Gott kann Alles das bewirken, was wir klar und deutlich vorstellen, und zwar so, wie wir es vorstellen.

Beweis. Dies ergiebt sich Alles klar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Da ist bewiesen, dass Gott deshalb besteht, weil Jemand bestehen muss, in dem alle die Vollkommenheiten enthalten sind, von denen die Vorstellung in uns ist. Wir haben aber in uns die Vorstellung einer so grossen Macht Jemandes, dass von diesem allein, in dem diese Macht ist, der Himmel, die Erde und auch alles Andere, was ich als möglich einsehe, gemacht werden kann. Deshalb ist mit dem Beweis von dem Dasein Gottes auch Alles dies von ihm bewiesen ⁷⁶⁾.

Achter Lehrsatz.

Die Seele und der Körper sind wirklich verschieden.

Beweis. Was wir klar vorstellen, kann von Gott so bewirkt werden, wie wir es vorstellen (nach dem vorgehenden Zus.). Nun stellen wir uns klar die Seele vor, d. h. (nach Def. 6) eine ohne Körper denkende Substanz, d. h. (nach Def. 7) die keine ausgedehnte Substanz ist (nach Lehrs. 3 und 4), und ebenso umgekehrt den Körper ohne Seele (wie Alle leicht einräumen). Deshalb kann wenigstens vermöge der Macht Gottes die Seele ohne Körper und der Körper ohne Seele sein.

Nun sind Substanzen, von welchen eine ohne die andere sein kann, wirklich unterschieden (nach Def. 10); aber die Seele und der Körper sind Substanzen (nach Def. 5, 6, 7), von welchen die eine ohne die andere sein kann, deshalb sind die Seele und der Körper wirklich unterschieden. ⁷⁷⁾

Man sehe Lehrs. 4 bei Desc. am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe und das § 22—29, Th. I. der Prinzipien Gesagte, da ich es hierher zu übertragen nicht für nöthig halte. ⁷⁸⁾

Neunter Lehrsatz.

Gott ist allwissend.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so weiss Gott

entweder Nichts oder nicht Alles, sondern nur Einiges. Allein das Wissen von Einigem und das Nicht-Wissen des Uebrigen setzt einen begrenzten und unvollkommenen Verstand voraus, den Gott zuzuschreiben, widersinnig ist (nach Def. 8). Sollte aber Gott Nichts wissen, so zeigt dies entweder bei Gott einen Mangel des Wissens an, wie bei den Menschen, wenn sie nichts wissen, und enthält dann eine Unvollkommenheit, welche in Gott nicht sein kann (nach Def. 8), oder es zeigt an, dass es Gottes Vollkommenheit widerspricht, dass er Etwas wisse. Allein wenn so das Wissen bei ihm völlig verneint wird, so kann er auch kein Wissen erschaffen (nach Gr. 8). Da wir aber das Wissen klar und deutlich vorstellen, so kann Gott dessen Ursache sein (nach Zus. zu Lehrs. 17). ⁷⁹⁾ Deshalb ist es durchaus nicht der Fall, dass es der Vollkommenheit Gottes widerspreche, wenn er Etwas wisse, und deshalb wird er allwissend sein. W. z. b. w. ⁸⁰⁾

Erl. Wenn man gleich einräumen muss, dass Gott unkörperlich ist, wie in Lehrs. 16. bewiesen wird, so ist dies doch nicht so zu verstehen, als wenn alle Vollkommenheiten der Ausdehnung von ihm fern gehalten werden werden müssten; vielmehr ist dies nur so weit nöthig, als die Natur und Eigenthümlichkeit der Ausdehnung eine Unvollkommenheit enthalten. Dies gilt auch von dem Wissen Gottes, wie Alle, welche sich über den gemeinen Haufen der Philosophen erheben wollen, zugestehen und wie in meinem Anhang Th. 2, Kap. 7 ausführlich dargelegt werden wird.

Zehnter Lehrsatz.

Alle Vollkommenheit, die in Gott angetroffen wird, ist von Gott.

Beweis. Will man dies nicht zugeben, so mag in Gott eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm ist; sie wird dann in ihm sein, entweder von sich selbst oder von Etwas, was von Gott verschieden ist. Ist sie von sich selbst, so hat sie ein nothwendiges oder ein am wenigsten bloß mögliches Dasein (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7), und sie wird daher (nach Zus. zu Lehns. 1) etwas höchst Vollkommenes sein, also (nach Def. 8) Gott selbst. Sagt man also, dass Etwas in Gott sei,

was von sich selbst ist, so sagt man damit zugleich, dass es von Gott ist; w. z. b. w. Ist es dagegen von etwas von Gott Verschiedenem, so kann dann Gott gegen Def. 8 nicht durch sich allein als das Vollkommenste vorgestellt werden. Deshalb ist Alles, was an Vollkommenheit in Gott angetroffen wird, von Gott. W. z. b. w. ⁸¹⁾

Elfter Lehrsatz.

Es giebt nicht mehrere Götter.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so stelle man sich, wenn es möglich ist, mehrere Götter, z. B. A und B, vor. Dann ist nothwendig (nach Lehrs. 9) sowohl A, wie B allwissend; d. h. A weiss Alles, also sich selbst und B, und umgekehrt weiss B sich und A. Allein da A und B nothwendig bestehen (nach Lehrs. 5), so ist B selbst die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellung in A; und umgekehrt ist A selbst die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellung in B. Somit wird in A eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm selbst ist, und eine in B, die nicht von B ist, und deshalb werden Beide (nach dem vorigen Lehrs.) nicht Gott sein. Somit giebt es nicht mehrere Götter. W. z. b. w.

„Man merke, wie daraus allein, dass ein Ding in „sich selbst sein nothwendiges Dasein einschliesst, wie „dies bei Gott der Fall ist, nothwendig folgt, dass dieses „Ding einzig ist. Jeder wird dies bei aufmerksamem „Nachdenken von selbst bemerken, und ich hätte es hier „auch beweisen können, aber freilich nicht auf eine so „allgemein verständliche Weise, wie es in diesem Lehrsatz geschehen ist. ⁸²⁾

Zwölfter Lehrsatz.

Alles Bestehende wird nur durch die Kraft Gottes erhalten.

Beweis. Man nehme, wenn man dies bestreitet, an, dass Etwas sich selbst erhalte; dann enthält (nach Lehrs. 2 zu Lehrs. 7) seine Natur ein nothwendiges Dasein, und es muss deshalb (nach Zus. zu Lehrs. 1 zu Lehrs. 7) Gott sein, und es gäbe dann mehrere Götter,

was widersinnig ist (nach Lehrs. 11). Deshalb wird Alles nur durch Gottes Kraft erhalten. W. z. b. w. ⁸³⁾

Zusatz 1. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach Lehrs. 12) Alles, d. h. (nach Gr. 10) er hat Alles, was besteht, erschaffen und erschafft es noch fortwährend. ⁸⁴⁾

Zusatz 2. Die Dinge haben in sich kein Wesen, welche die Ursache von Gottes Wissen derselben ist; vielmehr ist Gott die Ursache der Dinge, auch ihrem Wesen nach.

Beweis. Da in Gott keine Vollkommenheit angetroffen wird, die nicht von ihm ist (nach Lehrs. 10), so können die Dinge durch sich kein Wesen haben, welches die Ursache von Gottes Wissen wäre. Vielmehr folgt, da Gott Alles nicht aus einem Anderen erzeugt, sondern gänzlich erschaffen hat (nach Lehrs. 12 mit Zus.), und da die Handlung des Erschaffens keine andere Ursache als die wirkende gestattet ⁸⁵⁾ (denn so definire ich das Erschaffen), welche Gott ist, dass die Dinge vor ihrer Erschaffung durchaus Nichts gewesen sind, und dass mithin Gott auch die Ursache ihres Wesens ist. W. z. b. w.

Dieser Zusatz ergibt sich daraus, dass Gott aller Dinge Ursache oder Schöpfer ist (nach Zus. 1), und dass die Ursache alle Vollkommenheiten der Wirkung in sich enthalten muss (nach Gr. 8), wie Jedermann leicht bemerken kann. ⁸⁶⁾

Zusatz 3. Hieraus folgt klar, dass Gott nicht empfindet und nicht eigentlich wahrnimmt; denn sein Wissen wird von keinem äussern Gegenstand bestimmt, sondern Alles geht aus ihm selbst hervor. ⁸⁷⁾

Zusatz 4. Gott ist, der Ursachlichkeit nach, vor dem Wesen und dem Dasein der Dinge, wie sich klar aus Zus. 1 und 2 dieses Lehrsatzes ergibt.

Dreizehnter Lehrsatz.

Gott ist höchst wahrhaft und durchaus kein Betrüger.

Beweis. Man kann (nach Def. 8) Gott nichts beilegen, was eine Unvollkommenheit enthält, und da *) jeder

*) Ich habe diesen Satz nicht unter die Grundsätze aufgenommen, weil es keinesweges nöthig war. Denn ich be-

Betrug (wie selbstverständlich ist) oder jede Absicht, zu täuschen, nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine verminderte Macht und die Bosheit die Beraubung der Güte voraussetzt, so kann Gott, als dem mächtigsten und besten Wesen, ein Betrug oder eine Absicht, zu täuschen, nicht zugeschrieben werden; vielmehr muss er als höchst wahrhaft und als kein Betrüger gelten, w. z. b. w. Man sehe die Antwort von Descartes auf die zweiten Einwürfe No. 4. ⁸⁸⁾

Vierzehnter Lehrsatz.

Alles, was man klar und deutlich auffasst, ist wahr.

Die Fähigkeit, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, welche (wie Jeder in sich findet und aus allem bisher Bewiesenem ersichtlich ist) in uns besteht, ist von Gott geschaffen und wird stetig von ihm erhalten (nach Lehrs. 12 mit Zus.), d. h. (nach Lehrs. 13) von einem höchst wahrhaften und durchaus nicht betrügerischen Wesen, und er hat uns kein Vermögen gegeben (wie Jeder in sich bemerkt), demjenigen nicht zuzustimmen, und uns dessen zu enthalten, was wir klar und deutlich auffassen; wenn wir also hierbei getäuscht würden, so würden wir von Gott getäuscht, und Gott wäre ein Betrüger, was (nach Lehrs. 13) widersinnig ist. Deshalb ist das, was wir klar und deutlich auffassen, wahr. W. z. b. w. ⁸⁹⁾

Erl. Da dasjenige, welchem wir nothwendig zustimmen müssen, wenn es von uns klar und deutlich aufgefasst worden ist, nothwendig wahr sein muss, und da wir das Vermögen haben, dem Dunklen oder Zweifelhaften oder dem, was nicht aus den sichersten Prinzipien abge-

durfte seiner nur zum Beweis dieses Lehrsatzes, und weil, so lange ich Gottes Dasein noch nicht kannte, ich nur das als wahr behaupten wollte, was ich aus der ersten Erkenntniss: Ich bin, ableiten konnte, wie ich in der Erläuterung zu Lehrs. 4 erinnert habe. Ferner habe ich die Definitionen der Furcht und der Bosheit nicht oben unter die Definitionen gestellt, weil Jedermann sie kennt, und ich ihrer nur zu diesem Lehrsatze bedarf. (A. v. Sp.)

leitet ist, nicht beizustimmen, wie Jeder in sich bemerkt, so können wir uns offenbar immer hüten, dass wir nicht in Irrthum gerathen, und dass wir niemals getäuscht werden (was auch aus dem Folgenden sich noch klarer ergeben wird), sobald wir nur uns fest vornehmen, nichts für wahr zu behaupten, was wir nicht klar und deutlich auffassen, oder was nicht aus an sich klaren und deutlichen Prinzipien abgeleitet ist. ⁹⁰⁾

Funfzehnter Lehrsatz.

Der Irrthum ist nichts Positives.

Beweis. Wäre der Irrthum etwas Positives, so hätte er Gott allein zur Ursache und müsste fortwährend von ihm erschaffen werden (nach Lehrs. 12). Allein dies ist widersinnig (nach Lehrs. 13); deshalb ist der Irrthum nichts Positives. W. z. b. w. ⁹¹⁾

Erläuterung. Wenn der Irrthum nichts Positives im Menschen ist, so kann er nur eine Beraubung des rechten Gebrauchs der Freiheit sein (nach der Erl. zu Lehrs. 14), also nur in dem Sinne, wie wir die Abwesenheit der Sonne als die Ursache der Finsterniss bezeichnen, oder wie Gott, weil er ein Kind mit Ausnahme des Sehens den andern Kindern gleich gemacht hat, als die Ursache von dessen Blindheit gilt. So heisst auch Gott die Ursache des Irrthums, weil er uns nur einen auf Weniges sich erstreckenden Verstand gegeben hat. Um dies deutlich einzusehn, und wie der Irrthum von dem blossen Missbrauch unsers Willens abhängt, und wie wir endlich uns vor dem Irrthum schützen können, will ich die verschiedenen Arten des Denkens in das Gedächtniss zurückrufen, d. h. alle Arten des Vorstellens (wie das Wahrnehmen, die Einbildungskraft und das reine Erkennen) und des Wollens (wie das Begehren, das Verabscheuen, das Bejahen, das Verneinen, das Zweifeln); denn alle Arten des Denkens können auf diese beiden Arten zurückgeführt werden. ⁹²⁾

Dabei habe ich nur zu bemerken, 1) dass die Seele, so weit sie Etwas klar und deutlich einsieht und dem beistimmt, sich nicht täuschen kann (nach Lehrs. 14); ebenso wenig kann sie dies da, wo sie Etwas nur vorstellt, ohne ihm beizustimmen. Denn wenn ich mir jetzt

auch ein geflügeltes Pferd vorstelle, so enthält diese Vorstellung nichts Falsches, so lange ich nicht als wahr annehme, dass es ein geflügeltes Pferd gebe, und so lange ich auch nicht zweifle, ob es ein solches gebe. Da nun das Zustimmung nur eine Bestimmung des Willens ist, so erhellt, dass der Irrthum bloß von dem Gebrauch des Willens abhängt. ⁹³⁾

Damit dies noch klarer werde, bemerke man 2tens, dass wir die Macht haben, nicht bloß dem beizustimmen, was wir klar und deutlich auffassen, sondern auch dem, was wir auf irgend eine andere Weise vorstellen, da unser Wille durch keine Schranken gehindert ist. Jedermann kann dies klar einsehen, wenn er nur bedenkt, dass, wenn Gott uns eine unbeschränkte Kraft der Einsicht hätte geben wollen, er nicht nöthig gehabt hätte, die Kraft der Zustimmung grösser uns zu verleihen, als wir sie schon haben, um allem Eingesehenen zustimmen zu können; vielmehr würde die Kraft, wie wir sie jetzt haben, genügen, um unendlich Vielem beizustimmen. Auch erfahren wir thatsächlich, dass wir Vielem zustimmen, was wir aus keinen gewissen Grundsätzen abgeleitet haben. Hieraus erhellt, dass, wenn der Verstand sich ebenso weit wie die Willenskraft erstreckte, oder wenn die letztere sich nicht weiter als der Verstand erstreckte, oder endlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Grenzen des Verstandes einhalten könnten, wir nie in Irrthum verfallen würden (nach Lehrs. 14). ⁹⁴⁾

Nun fehlt uns aber die Macht für die Erfüllung der beiden ersten Erfordernisse; denn sie verlangen, dass der Wille nicht unbeschränkt sei, oder dass der erschaffene Verstand unbeschränkt sei. Es bleibt also nur der dritte Fall zu erwägen, d. h. ob wir die Macht haben, unser Willensvermögen innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu erhalten. Nun ist aber unser Wille in der Bestimmung seiner selbst frei, also haben wir die Macht, das Vermögen der Zustimmung innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu halten und so uns vor dem Irrthum zu schützen. Sonach ist es klar, dass es bloß auf den Gebrauch unseres Willens ankommt, um gegen den Irrthum jederzeit geschützt zu sein. Die Freiheit unseres Willens ist aber § 39 Th. I der Prinzipien und in der 4. Meditation und von mir selbst im letzten Kapitel des

Anhanges ausführlich dargelegt.⁹⁵⁾ Wenn man auch, im Fall man etwas klar und deutlich erfasst, dem beistimmen muss, so hängt doch diese nothwendige Zustimmung nicht von der Schwäche unseres Wollens, sondern blos von seiner Freiheit und Vollkommenheit ab. Denn das Zustimmen ist in Wahrheit eine Vollkommenheit in uns (wie selbstverständlich ist), und der Wille ist niemals vollkommener und freier, als wenn er sich durchaus bestimmt. Da dies nur eintreten kann, wenn die Seele Etwas klar und deutlich einsieht, so wird sie nothwendig sofort diese Vollkommenheit sich geben (nach Gr. 5). Deshalb dürfen wir durchaus uns nicht für weniger frei halten, weil wir bei der Erfassung des Wahren uns keinesweges gleichgültig verhalten, vielmehr gilt als gewiss, dass wir um so weniger frei sind, je mehr wir unbestimmt uns verhalten.

Es bleibt also nur noch zu erklären, wie der Irrthum in Bezug auf den Menschen nur eine Beraubung und in Bezug auf Gott nur eine reine Verneinung ist. Man wird dies leicht einsehen, wenn man erwägt, dass wir deshalb, weil wir neben dem klar Erkannten noch vieles Andere erfassen, vollkommener sind, als wenn letzteres nicht stattfände. Dies ergibt sich deutlich daraus, dass, wenn wir gar nichts klar und deutlich, sondern Alles nur verworren erfassen könnten, wir nichts Vollkommneres besitzen würden, als diese verworrene Auffassung, und dass für unsere Natur dann nichts weiter verlangt werden könnte. Ferner ist das Zustimmen zu etwas wenn auch Verworrenem, insoweit es eine Thätigkeit ist, eine Vollkommenheit. Jedermann würde das klar werden, wenn er, wie oben geschehen, annähme, dass das klare und deutliche Auffassen der menschlichen Natur widerspräche; dann ergäbe sich klar, dass es für den Menschen weit besser wäre, dem wenn auch Verworrenen beizustimmen, um dabei seine Freiheit zu üben, als immer unbestimmt, d. h. (wie gezeigt worden) in dem niedrigsten Grade der Freiheit zu verharren. Auch wird sich dies als nothwendig ergeben, wenn man auf das Zweckmässige und Nützliche im menschlichen Leben achtet, wie die tägliche Erfahrung Jedem genügend lehrt.⁹⁶⁾

Wenn sonach alle unsere einzelnen Arten des Denkens, an sich betrachtet, vollkommen sind, so können sie

insoweit nicht das enthalten, was die Form des Irrthums ⁹⁷⁾ ausmacht. Giebt man aber auf die verschiedenen Arten zu Wollen acht, so zeigt sich die eine vollkommener als die andere; je nachdem die eine mehr als die andere den Willen weniger unbestimmt, d. h. freier macht. Ferner sieht man, dass, so lange man dem Verworren-Vorgestellten zustimmt, man bewirkt, dass die Seele weniger zur Unterscheidung des Wahren von dem Falschen geschickt ist, und man deshalb der besten Freiheit noch entbehrt. Deshalb enthält die Zustimmung zu verworrenen Vorstellungen, so weit sie etwas Positives ist, keine Unvollkommenheit und keine Form des Irrthums, sondern nur so weit man sich dadurch der besten Freiheit, die zu unsrer Natur gehört und in unsrer Macht steht, beraubt. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums wird also in der blossen Beraubung der besten Freiheit bestehen und diese nennt man Irrthum. Beraubung heisst sie, weil wir dadurch eine Vollkommenheit, die unserer Natur zukommt, beraubt werden, und Irrthum, weil wir durch unsere Schuld diese Vollkommenheit entbehren, insofern wir, obgleich wir es können, den Willen nicht innerhalb der Schranken des Verstandes erhalten. ⁹⁸⁾ Wenn sonach der Irrthum rücksichtlich des Menschen nur eine Beraubung des vollkommenen oder rechten Gebrauchs seiner Freiheit ist, so folgt, dass seine Beraubung in keinem Vermögen, was der Mensch von Gott hat, und in keiner Wirksamkeit des Vermögens, so weit es von Gott abhängt, enthalten ist. Auch kann man nicht sagen, dass Gott uns des grösseren Verstandes, den er uns geben konnte, beraubt habe und deshalb gemacht habe, dass wir in den Irrthum gerathen können. Denn die Natur keines Dinges kann ausser dem, was Gottes Wille ihm verleihen gewollt, noch Etwas von Gott verlangen; noch gehört etwas Weiteres zu dem Dinge, da vor Gottes Willen nichts vorher bestanden hat, noch vorgestellt werden kann ⁹⁹⁾ (wie ausführlich in meinem Anhang Kap. 7 und 8 dargelegt wird). Deshalb hat uns Gott ebenso wenig eines grösseren Verstandes oder eines vollkommneren Vermögens der Einsicht beraubt, wie er den Kreis der Eigenschaften einer Kugel oder den Umring der Eigenschaften einer Hohlkugel beraubt hat. ¹⁰⁰⁾

Da sonach keines unserer Vermögen, wie man sie

auch betrachtet, eine Unvollkommenheit in Gott anzeigen kann, so folgt klar, dass jene Unvollkommenheit, in welcher die Form des Irrthums besteht, nur in Bezug auf den Menschen eine Beraubung ist, aber in Bezug auf Gott, als seiner Ursache, nicht eine Beraubung, sondern nur eine Verneinung genannt werden kann.

Sechzehnter Lehrsatz.

Gott ist unkörperlich.

Beweis. Der Körper ist der unmittelbare Gegenstand der Ortsbewegung (nach Def. 7); wäre daher Gott körperlich, so könnte er in Theile getheilt werden. Das enthält klar eine Unvollkommenheit und wäre deshalb bei Gott anzunehmen verkehrt (nach Def. 3).

Ein anderer Beweis. Wäre Gott körperlich, so könnte er in Theile getheilt werden (nach Def. 7). Nun muss ein jeder dieser Theile entweder für sich bestehen können oder nicht; im letztern Falle gliche er dem Uebrigen, was von Gott geschaffen ist und würde deshalb, wie jedes geschaffene Ding, durch dieselbe Macht Gottes fortgeschaffen werden (nach Lehrs. 10 u. Gr. 11), und er würde deshalb nicht mehr, wie die übrigen erschaffenen Dinge, zu Gottes Natur gehören, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5). Besteht aber jeder Theil für sich, so muss auch jeder sein nothwendiges Dasein einschliessen (nach Lehrs. 2 zu Lehrs. 7), und jeder Theil wäre deshalb ein höchst vollkommenes Ding (nach Zusatz zu Lehrsatz 2 zu Lehrsatz 7). Nun ist aber auch das widersinnig (nach Lehr. 11), deshalb muss Gott unkörperlich sein. W. z. b. w. ¹⁰¹⁾

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott ist das einfachste Wesen.

Beweis. Wenn Gott aus Theilen bestände, so müssten diese Theile (wie Jedermann leicht zugestehen wird) wenigstens der Natur Gottes vorhergehen, was widersinnig ist (nach Zus. 4. Lehrs. 12); Gott ist daher das einfachste Wesen. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, dass Gottes Einsicht und Wille, oder sein Beschliessen und seine Macht nur im Denken von seinem Wesen unterschieden werden können. ¹⁰²⁾

Achtzehnter Lehrsatz.

Gott ist unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, so könnte er nicht bloß theilweise, sondern müsste seinem ganzen Wesen nach sich verändern (nach Lehrs. 7). Allein das Wesen Gottes besteht mit Nothwendigkeit (nach Lehrs. 5, 6 und 7), mithin ist Gott unveränderlich. W. z. b. w.¹⁰³⁾

Neunzehnter Lehrsatz.

Gott ist ewig.

Beweis. Gott ist das höchst-vollkommene Wesen (nach Lehrs. 8), und daraus folgt (nach Lehr. 5), dass er nothwendig besteht. Ertheilt man ihm aber ein beschränktes Dasein, so müssen nothwendig die Schranken seines Daseins, wenn auch nicht von uns, doch von Gott erkannt werden (nach Lehrs. 9), weil er allweise ist. Somit wird Gott erkennen, dass er, d. h. (nach Def. 8) ein höchst vollkommenes Wesen, über diese Schranken hinaus nicht bestehen wird, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5); deshalb hat Gott kein beschränktes, sondern ein unbeschränktes Dasein, was man die Ewigkeit nennt. Man sehe Kap. 1, Th. II meines Anhangs. Gott ist demnach ewig. W. z. b. w.¹⁰⁴⁾

Zwanzigster Lehrsatz.

Gott hat von Ewigkeit her Alles im voraus geordnet.

Beweis. Da Gott ewig ist (nach Lehrs. 19), so wird auch seine Einsicht ewig sein; denn sie gehört zu seinem ewigen Wesen. (Nach Zus. zu Lehrs. 17.) Nun ist seine Einsicht von seinem Willen oder Beschluss sachlich nicht verschieden (nach Zus. zu Lehrs. 17); wenn man also sagt, Gott habe von Ewigkeit her alle Dinge erkannt, so sagt man zugleich, dass er von Ewigkeit her alle Dinge gewollt oder beschlossen habe. W. z. b. w.¹⁰⁵⁾

Zusatz. Hieraus folgt, dass Gott in seinen Werken höchst beständig ist.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Es besteht in Wahrheit eine Substanz, die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und wir sind mit einem Theil derselben vereint.

Das ausgedehnte Ding gehört, wie wir klar und deutlich einsehen, nicht zur Natur Gottes (nach Lehrs. 10); aber es kann von Gott geschaffen werden (nach Zusatz zu Lehrs. 7 und nach Lehrs. 8). Ferner sehen wir klar und deutlich ein (wie Jeder in sich, soweit er denkt, bemerken wird), dass die ausgedehnte Substanz die ausreichende Ursache ist, um in uns den Kitzel, den Schmerz und ähnliche Vorstellungen oder Gefühle hervorzubringen, welche fortwährend in uns, ohne unser Zuthun, hervorgebracht werden. Wollten wir ausser dieser ausgedehnten Substanz eine andere Ursache unserer Gefühle, etwa Gott oder einen Engel annehmen, so würden wir sofort die klare und deutliche Vorstellung, welche wir haben, zerstören. Wenn*) wir daher auf unsre Vorstellungen recht Acht haben und nichts zulassen, als was wir klar und deutlich vorstellen, so werden wir völlig geneigt und durchaus nicht gleichgültig dagegen sein, nämlich zuzustimmen, dass die ausgedehnte Substanz die alleinige Ursache unserer Gefühle sei, und auch zu behaupten, dass ein ausgedehntes, von Gott geschaffenes Ding bestehe. Und hierin können wir allerdings nicht irren (nach Lehrs. 14 mit Zus.); deshalb behauptet man wahrheitsgemäss, dass eine in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz bestehe. Dies war das Erste. ¹⁰⁶⁾

Wir beobachten ferner unter unseren Gefühlen, welche in uns von der ausgedehnten Substanz hervorgebracht werden müssen (wie ich gezeigt habe), einen grossen Unterschied; so, wenn ich sage, ich fühle oder sehe einen Baum, oder wenn ich sage, dass ich Durst oder Schmerzen habe, u. s. w. Die Ursache des Unterschieds kann ich, wie ich klar sehe, nicht eher verstehen, als bis ich erkenne, dass ich mit einem Theile des Stoffes innig geeint bin und mit anderen Theilen desselben nicht so. Da ich dies nun klar und deutlich einsehe, und ich es in keiner andern Weise mir vorstellen kann, so ist es wahr (nach Lehrs. 14 mit Zus.), dass ich mit einem Theile des Stoffes vereint bin. Das war das Zweite; damit ist bewiesen, w. z. b. w.

*) Man sehe den Beweis von Lehrs. 14 und den Zusatz zu Lehrs. 15. (A. v. Sp.)

„Anmerkung. Ehe der Leser sich hier nicht als ein „blos“ denkendes Ding betrachtet, was keinen Körper hat, „und ehe er nicht alle seine früheren Gründe für die Annahme, dass Körper bestehen, wie Vorurtheile von sich abthut, wird er vergeblich diesen Beweis zu fassen versuchen.“ ¹⁰⁷⁾

Zweiter Theil. ¹⁰⁸⁾

Forderung. Es wird hier nur gefordert, dass Jeder auf seine Vorstellungen möglichst genau Acht gebe, damit er das Klare von dem Dunkeln unterscheiden könne. ¹⁰⁹⁾

Def. 1. Ausdehnung ist das, was aus drei Richtungen besteht; aber ich verstehe darunter nicht den Akt des Ausdehnens, noch etwas von der Grösse (Quantität) Verschiedenes. ¹¹⁰⁾

Def. 2. Unter Substanz verstehe ich das, was zu seinem Dasein nur der Beihülfe Gottes bedarf. ¹¹¹⁾

Def. 3. Atom ist ein seiner Natur nach untheilbarer Theil des Stoffes. ¹¹²⁾

Def. 4. Unbegrenzt ist das, dessen Grenzen (wenn es deren hat), von dem menschlichen Verstand nicht erforscht werden können. ¹¹³⁾

Def. 5. Das Leere ist die Ausdehnung ohne körperliche Substanz. ¹¹⁴⁾

Def. 6. Der Raum wird nur im Denken von der Ausdehnung unterschieden, ohne sachlich verschieden zu sein. (Man sehe § 10. Th. II der Prinzipien.) ¹¹⁵⁾

Def. 7. Was im Denken getheilt werden kann, das ist, wenigstens der Möglichkeit nach, theilbar. ¹¹⁶⁾

Def. 8. Die örtliche Bewegung ist die Ueberführung eines Theils des Stoffes oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren und die als ruhend angenommen werden, in die Nachbarschaft anderer. ¹¹⁷⁾

„Descartes bedient sich dieser Definition, um die örtliche Bewegung zu erklären. Um sie recht zu verstehen, ist zu beachten:

„1) Dass er unter Theil des Stoffes Alles versteht, was zugleich fortbewegt wird, wenn es auch selbst aus vielen Theilen bestehen kann.“

„2) Dass er zur Vermeidung von Verwirrung in dieser Definition nur von dem spricht, was beständig in der beweglichen Sache ist, d. h. in der Ueberführung, damit es nicht, wie von Manchem geschehen ist, mit der Kraft oder Handlung verwechselt werde, welche die Uebertragung bewirkt. Man meint, dass diese Kraft oder Handlung nur zur Bewegung nöthig sei, aber nicht zur Ruhe; indess ist man hier im Irrthum. Denn selbstverständlich ist die gleiche Kraft nöthig, um einem ruhenden Körper gewisse Grade der Bewegung beizubringen, als ihm diese Grade wieder zu nehmen und somit ihn zur Ruhe zu bringen. Auch die Erfahrung lehrt das; denn es ist beinah die gleiche Kraft nöthig, um ein in einem stillen Wasser liegendes Fahrzeug zur Bewegung zu bringen, als um das bewegte sofort zum Stillstand zu bringen; beide Kräfte wären sicherlich einander gleich, wenn die eine Kraft nicht von der Schwere und Langsamkeit des von dem Fahrzeug gehobenen Wassers in dem Aufhalten desselben unterstützt würde.“ ¹¹⁸⁾

„3) Dass er sagt, die Ueberführung geschehe aus der Nachbarschaft anstossender Körper in die Nachbarschaft anderer und nicht aus einem Orte in den andern. Denn der Ort (wie er selbst § 13, Th. II erläutert) ist nichts Gegenständliches, sondern besteht nur in unserem Denken, weshalb man von demselben Körper sagen kann, dass er zugleich den Ort verändere und nicht verändere. Aber man kann nicht ebenso sagen, dass er zugleich aus der Nachbarschaft eines anstossenden Körpers übergeführt und nicht übergeführt werde, da in demselben Zeitpunkte nur ein und derselbe Körper denselben beweglichen Körper berühren kann.“ ¹¹⁹⁾

„4) Dass er nicht sagt, die Ueberführung geschehe unbedingt aus der Nachbarschaft angrenzender Körper, sondern nur solcher, welche als ruhend gelten. Denn damit der Körper A von dem ruhenden Körper B über-

„geführt werde, ist dieselbe Kraft von der einen wie von
 „der andern Seite nöthig, was deutlich aus dem Fall er-
 „hellt, wo ein Kahn an dem Schlamm oder Sand im
 „Grunde des Wassers hängen bleibt, da, um diesen Kahn
 „fortzubewegen, die gleiche Kraft sowohl gegen den Bo-
 „den, wie gegen den Kahn anzuwenden ist. Deshalb
 „wird die Kraft, mit der der Körper bewegt werden soll,
 „ebenso auf den bewegten wie auf den ruhenden verwen-
 „det. Ebenso ist die Fortführung gegenseitig; denn wenn
 „der Kahn von dem Sande getrennt wird, wird auch der
 „Sand von dem Kahn getrennt. Wenn wir also den Kör-
 „pern, die von einander, der eine in dieser Richtung, der
 „andere in jener Richtung, getrennt werden, gleiche Bewe-
 „gungen zutheilen und den einen nicht als ruhend auf-
 „fassen wollen, so muss man auch den Körpern, die von
 „von Jedermann für ruhend angesehen werden, z. B. dem
 „Sande, von dem der Kahn getrennt worden, ebenso viel
 „Bewegung wie den bewegten Körpern zuschreiben, da,
 „wie ich gezeigt habe, die gleiche Handlung von der einen
 „wie von der andern Seite nöthig ist und die Fortschaf-
 „fung gegenseitig ist. Indess würde dies von der ge-
 „wöhnlichen Ausdrucksweise zu sehr abweichen. Wenn
 „indess auch die Körper, von denen andere getrennt
 „werden, als ruhend angesehen und so bezeichnet wer-
 „den, so muss man doch immer eingedenk sein, dass
 „Alles, was in dem bewegten Körper ist, und weshalb er
 „ein sich bewegender heisst, auch in dem ruhenden ent-
 „halten ist.“ ¹²⁰⁾

„5) Endlich erhellt auch klar aus der Definition,
 „dass jeder Körper nur eine ihm eigenthümliche Bewe-
 „gung hat, da er nur von ein und denselben anstossen-
 „den und ruhenden Körpern sich entfernen kann. Ist
 „indess der bewegte Körper ein Bestandtheil anderer
 „Körper, die eine andere Bewegung haben, so sieht man
 „klar ein, dass auch er an unzähligen andern Bewegun-
 „gen Theil nehmen kann. Da es indess schwer ist, so
 „viele Bewegungen zugleich zu erkennen, und auch nicht
 „alle erkannt werden können, so wird es genügen, nur
 „jene eine, welche die eigene jedes Körpers ist, an ihm zu
 „betrachten. (Man sehe § 31. Th. II der Prinzipien).“ ¹²¹⁾

Def. 9. Unter Kreis der bewegten Körper wird
 bloß verstanden, dass der letzte Körper, welcher auf den

Anstoss eines andern sich bewegt, den zuerst bewegten unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern durch den Anstoss dieser einen Bewegung beschrieben wird, sehr verbogen ist. ¹²²⁾ (Vergleiche die Figur S. 52 zu Gr. XXI.)

Grundsätze.

I. Das Nichts hat keine Eigenschaften. ¹²³⁾

II. Was ohne Verletzung der Sache von ihr weggenommen werden kann, bildet nicht ihr Wesen; was dagegen durch seine Wegnahme die Sache aufhebt, bildet ihr Wesen. ¹²⁴⁾

III. Von der Härte giebt der Sinn uns keine andere Kunde, und wir haben keine andere klare und deutliche Vorstellung davon, als dass die Theile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten. ¹²⁵⁾

IV. Nähern sich zwei Körper einander, oder entfernen sie sich von einander, so werden sie deshalb keinen grösseren Raum einnehmen. ¹²⁶⁾

V. Ein Stofftheil verliert weder durch sein Nachgeben, noch durch seinen Widerstand die Natur eines Körpers. ¹²⁷⁾

VI. Die Bewegung, die Ruhe, die Gestalt und Aehnliches kann ohne Ausdehnung nicht vorgestellt werden. ¹²⁸⁾

VII. Ueber die wahrnehmbaren Eigenschaften hinaus bleibt in dem Körper nur die Ausdehnung mit ihren Zuständen, wie sie Th. I der Prinzipien aufgeführt sind. ¹²⁹⁾

VIII. Derselbe Raum oder dieselbe Ausdehnung kann nicht das eine Mal grösser als das andere Mal sein. ¹³⁰⁾

IX. Alle Ausdehnung ist theilbar, wenigstens in Gedanken. ¹³¹⁾

„Ueber die Wahrheit dieser Grundsätze wird Niemand, der nur die Elemente der Mathematik gelernt hat, in Zweifel sein. So kann der Raum zwischen dem Kreis und seiner Tangente durch unendlich viele, immer grössere Kreise getheilt werden. Dasselbe erhellt aus den Asymptoten der Hyperbel.“ ¹³²⁾

X. Niemand kann sich die Grenzen einer Ausdehnung oder eines Raumes vorstellen, ohne sich nicht zugleich darüber hinaus einen weitem Raum, der unmittelbar daran stösst, vorzustellen. ¹³³⁾

XI. Ist der Stoff vielfach, und berührt der eine nicht

unmittelbar den andern, so ist jeder nothwendig in Grenzen eingeschlossen, über die hinaus kein Stoff besteht. ¹³⁴⁾

XII. Die kleinsten Körper weichen leicht der Berührung unserer Hände. ¹³⁵⁾

XIII. Ein Raum durchdringt nicht den andern und ist nicht das eine Mal grösser, als das andere Mal. ¹³⁶⁾

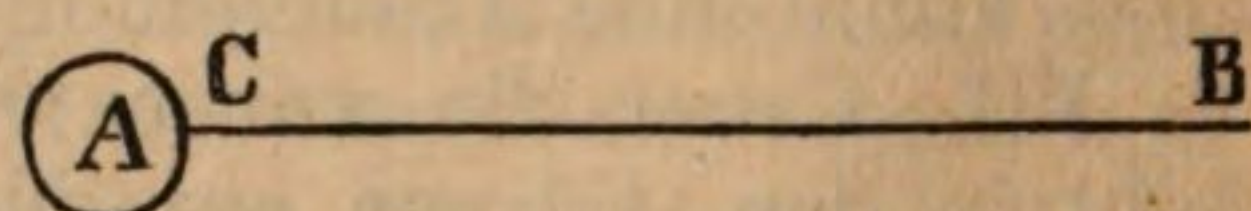
XIV. Ist der Canal A so lang, wie der Canal C und C noch einmal so breit als A, und geht ein flüssiger Stoff noch einmal so schnell durch Canal A als ein gleicher Stoff durch den Canal C; so geht in gleicher Zeit eine gleiche Menge Stoff durch den Canal A wie durch den Canal C; und wenn durch A dieselbe Menge wie durch C hindurchgeht, so muss sie in A sich noch einmal so schnell bewegen wie in C. ¹³⁷⁾

XV. Dinge, die mit einem dritten Dinge übereinstimmen, stimmen auch unter einander überein, und wenn sie das Doppelte des dritten Dinges sind, so sind sie unter einander gleich. ^{134 b)}

XVI. Wenn ein Stoff sich auf mehrere Weise bewegt, so hat er wenigstens so viel getrennte Theile, als verschiedene Grade der Schnelligkeit gleichzeitig in ihm bestehen.

XVII. Die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist die gerade.

XVIII. Der von C nach B bewegte Körper A wird, wenn er durch einen Gegenstoss zurückgestossen

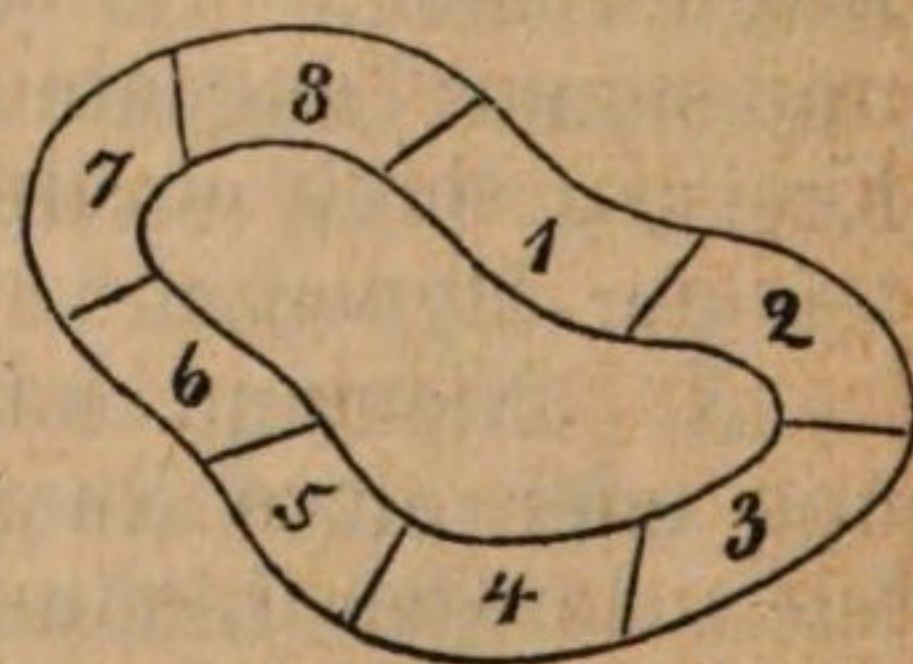


wird, durch dieselbe Linie sich nach C bewegen. ^{135 b)}

XIX. Wenn Körper mit entgegengesetzten Bewegungen sich begegnen, so müssen entweder beide oder einer eine gewisse Veränderung erleiden. ^{136 b)}

XX. Die Veränderung in einem Dinge kommt von der stärkern Kraft. ^{137 b)}

XXI. Wenn der Körper 1 sich gegen Körper 2 bewegt und ihn stösst, und der Körper 8 durch diesen Stoss sich nach 1 bewegt, so können die Körper 1, 2, 3 u. s. w. sich in keiner geraden Linie befinden, sondern müssen mit 8 einschliesslich einen vollständigen Umring bilden. Man sehe Def. 9. ¹³⁸⁾



Erster Lehnsatz. ¹³⁹⁾

Wo es eine Ausdehnung oder einen Raum giebt, da giebt es auch nothwendig eine Substanz.

Beweis. Die Ausdehnung oder der Raum kann nicht ein reines Nichts sein (nach Gr. 1), folglich ist er ein Attribut, was nothwendig einer Sache zugetheilt werden muss. An Gott kann dies nicht geschehen (nach Lehrs. 16. Thl I.), also nur an eine Sache, die der Beihülfe Gottes zu ihrem Dasein bedarf (nach Lehrs. 12 Th. I), d. h. (nach Def. 2. II) an eine Substanz. W. z. b. w. ¹⁴⁰⁾

Zweiter Lehnsatz.

Die Verdünnung und Verdichtung werden klar und deutlich von uns vorgestellt, obgleich wir nicht einräumen, dass die Körper in der Verdünnung einen grösseren Raum einnehmen als in ihrer Verdichtung.

Beweis. Sie können nämlich schon dadurch klar und deutlich vorgestellt werden, dass die Theile eines Körpers von einander zurückweichen oder sich einander nähern. Sie werden also deshalb (nach Gr. 4) keinen grössern oder kleinern Raum einnehmen. Denn wenn die Theile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, dadurch, dass sie sich einander nähern, die ihre Zwischenräume ausfüllenden Körper austreiben, so wird schon dadurch der Körper dichter, und seine Theile werden deshalb keinen kleinern Raum als vorher einnehmen (Nach Gr. 4). Und wenn sie dann sich wieder von einander entfernen und die Zwischengänge von anderen Körpern ausgefüllt werden, so entsteht eine Verdünnung, ohne dass die Theile einen grösseren Raum einnehmen werden. Was man hier bei dem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnimmt, kann man sich bei allen Körpern in Gedanken vorstellen, wenngleich deren Zwischenräume für den menschlichen Sinn nicht wahrnehmbar sind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und deutlich vorgestellt u. s. w. W. z. b. w. ¹⁴¹⁾

„Dies vorauszuschicken, schien nöthig, damit der Verstand sich der falschen Vorstellungen über Raum, Verdünnung u. s. w. entschlage und er zur Einsicht des Folgenden geschickt gemacht werde.“

Erster Lehrsatz.

Wenn auch die Härte, das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften von einem Körper abgetrennt werden, so wird doch die Natur des Körpers unversehrt bleiben.

Beweis: Von der Härte, z. B. dieses Steines, zeigt der Sinn uns nichts weiter an, und wir sehen nichts weiter klar und deutlich davon ein, als dass die Theile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten (nach Gr. 3); deshalb wird auch die Härte (nach Lehrs. 14. Th. I) nichts weiter sein. Wird aber solcher Körper auf seine kleinsten Theilchen gebracht, so werden dessen Theile leicht nachgeben (nach Gr. 12) und doch die Natur eines Körpers nicht verlieren. (Nach Gr. 5.) W. z. b. w. ¹⁴²⁾

Ebenso geschieht der Beweis für das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften.

Zweiter Lehrsatz.

Die Natur des Körpers oder des Stoffes besteht bloß in der Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Aufhebung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht aufgehoben (nach Lehrs. 1 oben), folglich bilden sie auch nicht sein Wesen (nach Gr. 2). So bleibt nur die Ausdehnung und deren Zustände (nach Gr. 7). Wenn man also auch sie beseitigt, so wird nichts bleiben, was zur Natur des Körpers gehört, und deshalb besteht (nach Gr. 2) die Natur eines Körpers bloß in seiner Ausdehnung. W. z. b. w. ¹⁴³⁾

Zusatz. Der Raum und der Körper sind sachlich nicht verschieden.

Beweis. Der Körper und die Ausdehnung sind sachlich nicht verschieden (nach dem vorstehenden Lehrs.); ebenso sind der Raum und die Ausdehnung sachlich nicht

verschieden (nach Def. 6), deshalb sind auch der Raum oder der Körper sachlich nicht verschieden. W. z. b. w. ¹⁴⁴⁾

Erläuterung. *) Wenn ich auch sage, dass Gott überall ist, so gebe ich doch damit nicht zu, dass Gott ausgedehnt ist, d. h. (nach Lehrs. 2) körperlich; denn das Ueberall-Sein bezieht sich blos auf die Macht Gottes und seine Beihülfe, durch welche er alle Dinge erhält. Deshalb bezieht sich die Allgegenwart Gottes ebensowenig auf die Ausdehnung oder einen Körper, wie auf die Engel und menschliche Seelen. Wenn ich jedoch sage, dass seine Macht überall sei, so ist damit sein Wesen nicht ausgeschlossen, weil da, wo seine Macht ist, auch sein Wesen ist (Zus. zu Lehrs. 17. I.), vielmehr wird nur die Körperlichkeit abgehalten, d. h. Gott ist nicht durch eine körperliche Macht überall, sondern nur durch eine göttliche Macht und Wesenheit, welche gemeinsam die Ausdehnung und die denkenden Dinge erhalten (Lehrs. 17, I.), und welche er in Wahrheit nicht würde erhalten können, wenn seine Macht, d. h. sein Wesen körperlich wäre. ¹⁴⁵⁾

Dritter Lehrsatz.

Es wäre ein Widerspruch, wenn es ein Leeres gäbe.

Beweis. Unter dem Leeren wird eine Ausdehnung ohne eine körperliche Substanz verstanden (nach Def. 5), d. h. (nach Lehrs. 2. T.) ein Körper ohne Körper, was widersinnig ist.

„Zur vollständigen Erklärung und zur Beseitigung der falschen Vorstellungen über das Leere lese man § 17 u. 18, Th. II. der Prinzipien, wo besonders hervorgehoben wird, dass Körper, zwischen denen sich Nichts befindet, sich nothwendig gegenseitig berühren, und auch dass dem Nichts keine Eigenschaften zukommen.“ ¹⁴⁶⁾

Vierter Lehrsatz.

Ein Körpertheil nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und umge-

*) Man sehe das Weitere hierüber im Anhang, Th. 2, K. 3 und 9. (A. v. Sp.)

gekehrt enthält derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körpern als das andere Mal.

Beweis. Der Raum und der Körper sind sachlich nicht verschieden (Zusatz zu Lehrs. 2. II.). Wenn ich also sage, dass das eine Mal ein Raum nicht grösser ist als das andre Mal (nach Gr. 13), so sage ich zugleich, dass der Körper das eine Mal nicht grösser sein, d. h. nicht einen grösseren Raum einnehmen kann als das andere Mal; dies war das Erste. Ferner folgt, wenn der Körper und der Raum sachlich nicht verschieden sind, daraus, dass, wenn wir sagen, derselbe Körper könne das eine Mal nicht mehr Raum einnehmen als das andere Mal, wir zugleich sagen, dass derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körper enthalten könne als das andere Mal. W. z. b. w.

Zusatz. Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold oder Luft, enthalten auch gleich viel Stoffe oder körperliche Substanz.

Beweis. Die Substanz eines Körpers besteht nicht in der Härte, z. B. von Gold, noch in der Weichheit, z. B. von Luft, noch in andern sinnlichen Eigenschaften (nach Lehrs. 1. II.) sondern nur in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2. II.). Da nun (nach der Annahme) in dem einen so viel Raum oder (nach Def. 6) so viel Ausdehnung wie in dem andern ist, so ist auch in jedem gleichviel körperliche Substanz, w. z. b. w. ¹⁴⁷⁾

Fünfter Lehrsatz.

Es giebt keine Atome.

Beweis. Die Atome sind Stofftheile, die ihrer Natur nach untheilbar sind (nach Def. 3), allein da die Natur des Stoffes in der Ausdehnung besteht (nach Lehrs. 2. II.), welche ihrer Natur nach, auch wenn sie noch so klein ist, theilbar ist (nach Gr. 9 und Def. 7), so ist jeder noch so kleine Theil des Stoffes seiner Natur nach theilbar, d. h. es giebt keine Atome oder keine von Natur untheilbare Theile des Stoffes, w. z. b. w. ¹⁴⁸⁾

Erläuterung. Die Frage über die Atome ist immer bedeutend und verwickelt gewesen. Manche behaupten, dass es Atome gebe, weil ein Unendliches nicht grösser als das andere sein könne, und wenn zwei Grössen

wie A in eine zweite doppelt so grosse ohne Ende theilbar wären, so könnten sie auch durch die Macht Gottes, der ihre unendlichen Theile mit einem Blick durchschaue, wirklich in unendlich viele Theile getheilt werden. Wenn nun, wie gesagt, das eine Unendliche nicht grösser ist als das andere, so wäre die Grösse A der andern doppelt so grossen gleich, was widersinnig wäre.

Ferner fragt man, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich sei, und ob sie einander gleich seien oder nicht, und mehr der Art. Descartes antwortet auf Alles das, dass man das von unserm Verstand Erfassbare und deshalb klar und deutlich Vorgestellte nicht wegen Anderem verwerfen solle, was unsern Verstand und unsre Fassungskraft überschreite und deshalb von uns gar nicht oder nur sehr ungenügend erfasst werde. Das Unendliche und seine Eigenschaften überschritten aber den seiner Natur nach endlichen menschlichen Verstand, und es wäre deshalb thöricht, das, was wir klar und deutlich in Betreff des Raumes vorstellen, als falsch zu verwerfen oder zu bezweifeln, weil wir das Unendliche nicht begreifen können. Deshalb hielt Descartes das, woran wir keine Grenze bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Theilbarkeit der Theile des Stoffes u. s. w., für unendlich. Man sehe § 26. I. Prinzipien. ¹⁴⁹⁾

Sechster Lehrsatz.

Der Stoff ist ohne Ende ausgedehnt, und der Stoff des Himmels und der Erde ist ein und derselbe.

Beweis des ersten Theiles. Man kann sich von der Ausdehnung, d. h. (nach Lehrs. 2. II.) von dem Stoffe keine Grenzen vorstellen, ohne zugleich über sie hinaus andere anstossende Räume (nach Gr. 10) d. h. (nach Def. 6) eine Ausdehnung oder einen Stoff sich vorzustellen, und zwar ohne Ende. Dies war das Erste. ¹⁵⁰⁾

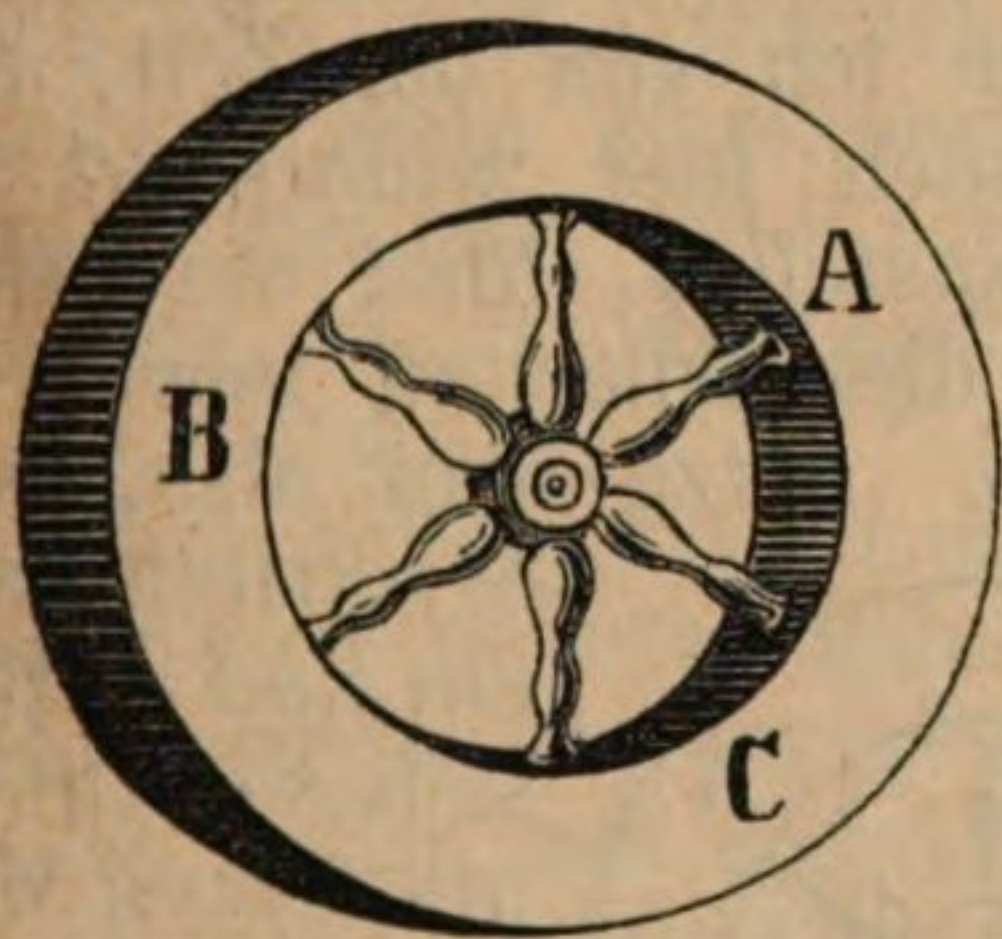
Beweis des zweiten Theils. Das Wesen des Stoffes besteht in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2. II.), und zwar einer endlosen (nach dem ersten Theil), d. h. (nach Def. 4) die von dem menschlichen Verstand nicht begrenzt vorgestellt werden kann; deshalb ist er nicht vielfach (nach Gr. 11), sondern überall derselbe. Dies war das Zweite. ¹⁵¹⁾

Erläuterung. Bis hieher habe ich über die Natur oder das Wesen der Ausdehnung gehandelt. Dass nun aber eine solche, so wie wir sie vorstellen, von Gott geschaffen ist und besteht, ist durch den letzten Lehrsatz in Th. I. dargethan worden, und aus Lehrs. 12. I. folgt, dass diese Ausdehnung durch dieselbe Macht, welche sie geschaffen hat, auch erhalten wird. Ferner habe ich durch den letzten Lehrsatz in Th. I. bewiesen, dass wir als denkende Dinge mit einem Theile dieses Stoffes vereint sind und mit dessen Hülfe wahrnehmen, und dass wirklich alle jene mancherlei Unterschiede bestehen, deren der Stoff, wie wir aus seiner Betrachtung wissen, fähig ist, wie die Theilbarkeit, die Ortsbewegung oder die Wanderung eines Theils des Stoffes aus einem Ort in den andern, die man deutlich und klar erkennt, sobald man nur einsieht, dass andere Stofftheile an Stelle der wandernden nachfolgen. Diese Theilung und Bewegung wird von uns auf unendlich viele Weisen vorgestellt, und deshalb kann man sich auch unendliche Verschiedenheiten des Stoffes vorstellen. Ich sage, dass dies klar und deutlich geschieht, so lange man sie selbst als Arten der Ausdehnung und nicht als Dinge vorstellt, die von der Ausdehnung sachlich verschieden sind, wie in Th. I. der Prinzipien ausführlich dargelegt ist. Allerdings haben die Philosophen noch viele andere Bewegungen in ihren Gedanken gebildet; allein ich kann nur das klar und deutlich Vorgestellte zulassen, weil man klar und deutlich einsieht, dass nur diese örtliche Bewegung der Ausdehnung fähig ist.¹⁵²⁾ Auch kann, da keine andere Bewegung bildlich vorgestellt werden kann, nur die örtliche zugelassen werden.

Allerdings sagt man von Zeno, dass er die örtliche Bewegung aus verschiedenen Gründen geleugnet habe. Der Cyniker Diogenes widerlegte sie in seiner Weise, indem er in der Schule, wo Zeno dies lehrte, auf- und abging und die Zuhörer desselben dadurch störte. Als er aber fühlte, dass ein Zuhörer ihn festhielt, um ihn an dem Auf- und Abgehen zu hindern, so schalt er ihn, weil er es gewagt habe, so die Gründe seines Lehrens zu widerlegen.¹⁵³⁾ Indess möge sich Niemand durch die Gründe des Zeno täuschen lassen und glauben, die Sinne zeigen uns Etwas, nämlich die Bewegung, was

dem Verstande widerspreche, so dass also die Seele selbst bei dem, was sie mit Hülfe des Verstandes klar und deutlich erfasse, getäuscht werde. Ich will zu dem Ende seine wichtigern Gründe hier anführen und zeigen, dass sie nur auf falschen Vorurtheilen beruhen, weil es nämlich an dem wahren Begriffe des Stoffes fehlte.

Erstens soll er gesagt haben, dass wenn es eine örtliche Bewegung gäbe, so würde die möglichst schnelle Kreisbewegung eines Körpers sich von der Ruhe nicht unterscheiden.¹⁵⁴⁾ Allein dies ist widersinnig, folglich auch jenes, wie das Folgende zeigt. Derjenige Körper ruht nämlich, dessen sämtliche Punkte beständig an derselben Stelle bleiben; nun bleiben aber alle Punkte eines Körpers, der mit der höchsten Schnelligkeit sich im Kreise dreht, an derselben Stelle; also u. s. w. Zeno soll dies selbst an dem Beispiel eines Rades erläutert

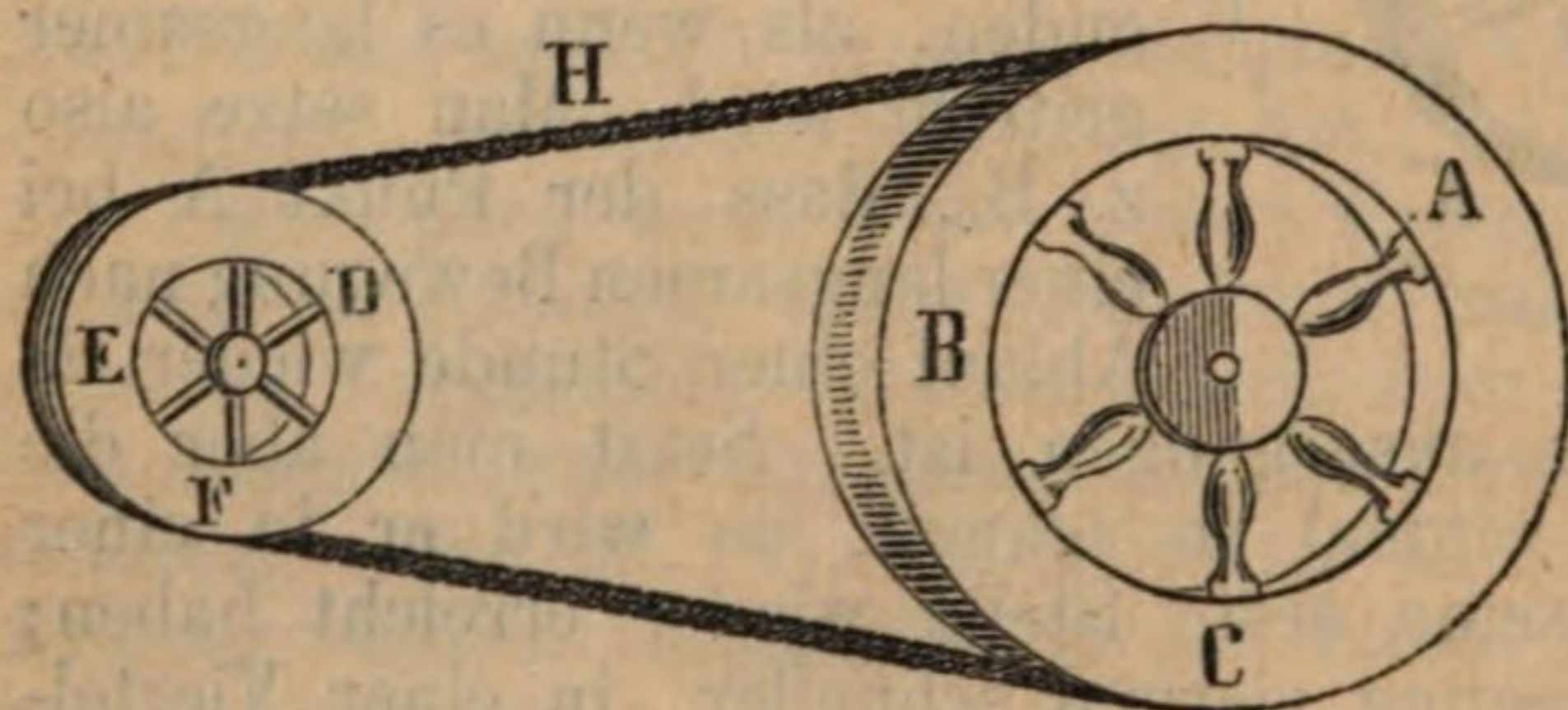


haben. Dieses Rad sei A B C. Wird dasselbe mit einer gewissen Schnelligkeit um seinen Mittelpunkt gedreht, so wird der Punkt A seinen Umlauf durch B und C schneller vollenden, als wenn es langsamer gedreht wird. Man setze also z. B., dass der Punkt A bei einer langsamen Bewegung nach Ablauf einer Stunde wieder da

sei, von wo er ausgegangen ist. Setzt man aber die Bewegung noch einmal so schnell, so wird er in einer halben Stunde seine erste Stelle wieder erreicht haben; und ist die Bewegung viermal schneller, in einer Viertelstunde. Setzt man aber eine unendlich vermehrte Schnelligkeit, so mindert sich diese Zeit bis auf einen Augenblick. Der Punkt A wird dann bei dieser höchsten Schnelligkeit zu allen Zeitpunkten, also immer in derselben Stelle sein, und was man hier von dem Punkt A einsieht, sieht man auch von allen andern Punkten dieses Rades ein; mithin bleiben alle Punkte desselben bei dieser höchsten Schnelligkeit in derselben Stelle.

Indess gilt, um darauf zu antworten, dieser Grund mehr gegen die höchste Schnelligkeit der Bewegung als gegen die Bewegung an sich; doch will ich nicht prüfen,

ob Zeno einen richtigen Beweis geführt hat, sondern ich will vielmehr die Vorurtheile, auf denen diese ganze Begründung beruht, so weit er damit die Bewegung angreifen will, aufdecken. Zunächst nimmt Zeno an, dass man sich eine so schnelle Bewegung des Körpers vorstellen könne, dass eine noch schnellere nicht möglich sei. Sodann nimmt er an, die Zeit setze sich aus Zeitpunkten zusammen, so wie Andere von der Grösse angenommen haben, dass sie sich aus untheilbaren Punkten zusammensetze. Aber Beides ist falsch. Man kann nie eine Bewegung so schnell sich vorstellen, dass man nicht eine noch schnellere annehmen könnte; es widersteht unserm Verstande, eine Bewegung, wenn sie auch nur eine kleine Linie beschreibt, so schnell vorzustellen, dass es keine schnellere geben könne. Dasselbe gilt für die Langsamkeit; man kann nicht eine so langsame Bewegung sich vorstellen, dass es keine noch langsamere geben könnte. Dasselbe behaupte ich von der Zeit, die das Maass der Bewegung ist; auch hier widersteht es unserm Verstande, eine Zeit vorzustellen, über die keine kürzere es geben könne. Um dies Alles zu beweisen, folge ich den Schritten des Zeno. Setze man also, wie



er es thut, dass ein Rad A B C sich so schnell um seinen Mittelpunkt drehe, dass der Punkt A in allen Zeitmomenten sich in der Stelle A

befinde, von welcher er ausgeht. Ich sage nun, dass ich mir deutlich eine Schnelligkeit vorstelle, die noch unbestimmt grösser als jene ist, und wo also auch die Zeitpunkte noch unendlich kleiner sind. Denn man setze, dass während das Rad A B C sich um seinen Mittelpunkt bewegt, es mit Hülfe eines Seiles H bewirke, dass ein anderes Rad D E F (was ich nur halb so gross annehme) sich um seinen Mittelpunkt dreht. Da nun das Rad D E F nur halb so gross als das Rad A B C angenommen ist, so dreht sich offenbar das erstere noch einmal so schnell, als letzteres, und der Punkt D ist deshalb in den einzel-

nen halben Zeitpunkten wieder an derselben Stelle, von wo er ausgegangen, und giebt man dem Rade A B C die Bewegung von D E F, so wird sich letzteres viermal schneller bewegen als vorher, und lässt man wieder das Rad A B C sich so schnell bewegen, so wird sich das Rad D E F achtmal schneller bewegen und so fort ohne Ende. Dies erhellt nun auf das Klarste aus der blossen Vorstellung des Stoffes, da das Wesen des Stoffes, wie ich gezeigt habe, in der Ausdehnung oder in dem immerfort theilbaren Raume besteht, und es keine Bewegung ohne Raum giebt. Auch habe ich bewiesen, dass ein bestimmter Stofftheil nicht zugleich zwei Orte einnehmen könne; denn dies wäre ebenso, als wenn ich sagte, dass ein Stofftheil dem noch einmal so grossen gleich sei, wie aus dem früher Dargelegten erhellt. Bewegt sich also ein Stofftheil, so bewegt er sich durch einen Raum, und wenn auch dieser Raum und folglich auch die Zeit, wonach die Bewegung gemessen wird, noch so klein angenommen werden, so ist doch dieser Raum theilbar, und also ist auch die Dauer dieser Bewegung, d. h. die Zeit theilbar, und zwar ohne Ende. W. z. b. w. ¹⁵⁵⁾

Ich gehe jetzt zu einem andern sophistischen Grund, den Zeno benutzt haben soll, nämlich wenn ein Körper sich bewegt, so bewegt er sich entweder in der Stelle, wo er ist, oder wo er nicht ist; Ersteres kann nicht sein, denn wenn er irgendwo ist, so ruht er nothwendig. Aber ebenso wenig kann er sich in einem Orte bewegen, wo er nicht ist, und mithin bewegt sich der Körper nicht. ¹⁵⁶⁾ — Diese Begründung ist der vorigen ganz ähnlich; auch hier wird eine Zeit angenommen, über die hinaus es keine kleinere geben solle. Denn wenn man antwortet, dass der Körper sich nicht in einer Stelle bewege, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer, wo er nicht ist, so wird Zeno fragen, ob er nicht in den Zwischenstellen gewesen sei. Antwortet man so, dass man unter diesem „gewesen sei“ das „geruht haben“ versteht, so bestreite ich, dass der Körper irgendwo gewesen sei, so lange er sich bewegt hat; versteht man aber unter dem „gewesen sei“, dass er bestanden (existirt) habe, so sage ich, dass der Körper nothwendig, so lange er sich bewegte, auch bestanden hat. Zeno wird nun wieder

fragen, wo er denn während seiner Bewegung gewesen sei? Will er nun mit diesem „wo er gewesen sei“ fragen, welchen Ort er eingehalten habe, so lange er sich bewegte, so sage ich, dass er keinen Ort eingehalten habe; soll es aber heissen: welchen Ort er gewechselt habe, so sage ich, alle Orte, welche er in diesem von dem Körper durchlaufenen Raume annehmen wolle. Fährt Zeno dann fort zu fragen, ob er zu demselben Zeitpunkte einen Ort einnehmen und wechseln gekonnt habe, so unterscheide ich auch hier und antworte, dass, wenn er unter Zeitpunkt eine solche Zeit verstehe, über die hinaus es keine kleinere gebe, er nach einer unfassbaren Sache frage, wie ich bereits dargelegt habe, man also darauf nicht zu antworten brauche; verstehe er aber die Zeit in dem oben erläuterten Sinne, d. h. in ihrem wahren Sinne, so antworte ich, dass man niemals eine so kleine Zeit angeben könne, in der, wenn sie auch noch so klein gesetzt werde, der Körper nicht hätte einen Ort annehmen und verändern können, wie jedem Aufmerksamen einleuchtet. Hieraus erhellt, wie ich oben angegeben, dass Zeno eine so kleine Zeit annimmt, dass über sie hinaus es keine kleinere gebe, und dass er deshalb auch hier nichts beweist. ¹⁵⁷⁾

Ausser diesen beiden Gründen trägt man sich auch mit einem andern, den man sammt seiner Widerlegung in dem vorletzten Briefe des Descartes in Band I. nachlesen kann. ¹⁵⁸⁾

Ich möchte hier aber meine Leser erinnern, dass ich den Gründen des Zeno meine eignen Gründe entgegengestellt, also ihn mittelst Vernunftgründen widerlegt habe und nicht durch den Augenschein, wie Diogenes es gethan hat. Denn die Sinne können dem Forscher nach Wahrheit nur Erscheinungen der Natur bieten, welche ihn bestimmen, ihre Ursachen aufzusuchen; aber sie können niemals das, was der Verstand klar und deutlich als wahr erkannt hat, als falsch darlegen. Dies ist meine Ansicht und mein Verfahren; ich will die Dinge, die ich behandle, durch Gründe, welche der Verstand klar und deutlich eingesehen hat, beweisen, ohne auf das, was die Sinne dagegen angeben, zu achten; denn die Sinne können, wie gesagt, den Verstand nur bestimmen, eher dies

als jenes zu untersuchen, aber sie können das klar und deutlich Erkannte nicht als falsch darlegen. ¹⁵⁹⁾

Siebenter Lehrsatz.

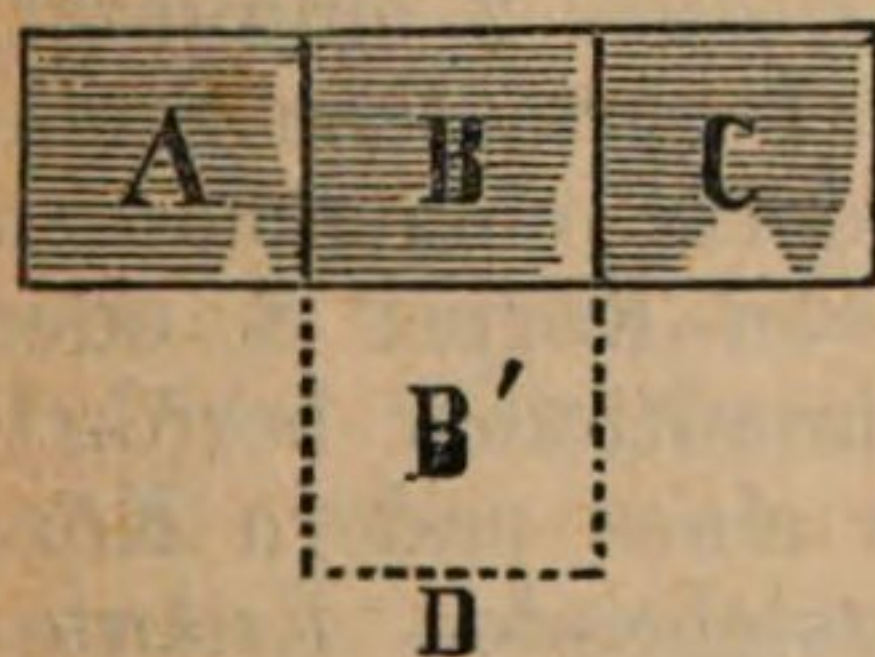
Kein Körper tritt in die Stelle eines andern, wenn nicht zugleich dieser in die Stelle wieder eines andern Körpers eintritt.

Beweis. (Man sehe die Figur zu Lehrs. 8.) Bestreitet man dies, so setze man, wenn es möglich ist, dass der Körper A die Stelle des Körpers B einnehme, welchen B ich als mit A gleich annehme, und welcher von seinem Orte nicht weicht. Mithin wird der Raum, der bis dahin nur B enthielt, jetzt (nach der Annahme) A und B enthalten, also das Doppelte an körperlicher Substanz gegen vorher enthalten, was (nach Lehrs. 4, II.) widersinnig ist. Deshalb tritt kein Körper in die Stelle eines andern, ohne u. s. w. W. z. b. w. ¹⁶⁰⁾

Achter Lehrsatz.

Wenn ein Körper in die Stelle eines andern eintritt, so wird gleichzeitig seine von ihm verlassene Stelle von einem andern Körper eingenommen, der ihn unmittelbar berührt.

Beweis. Wenn der Körper B sich nach D bewegt, so werden gleichzeitig die Körper A und C einander sich nähern und entweder berühren oder nicht. Geschieht Ersteres, so wird das Gesagte anerkannt. Nähern sie sich einander nicht, und liegt der ganze von B verlassene



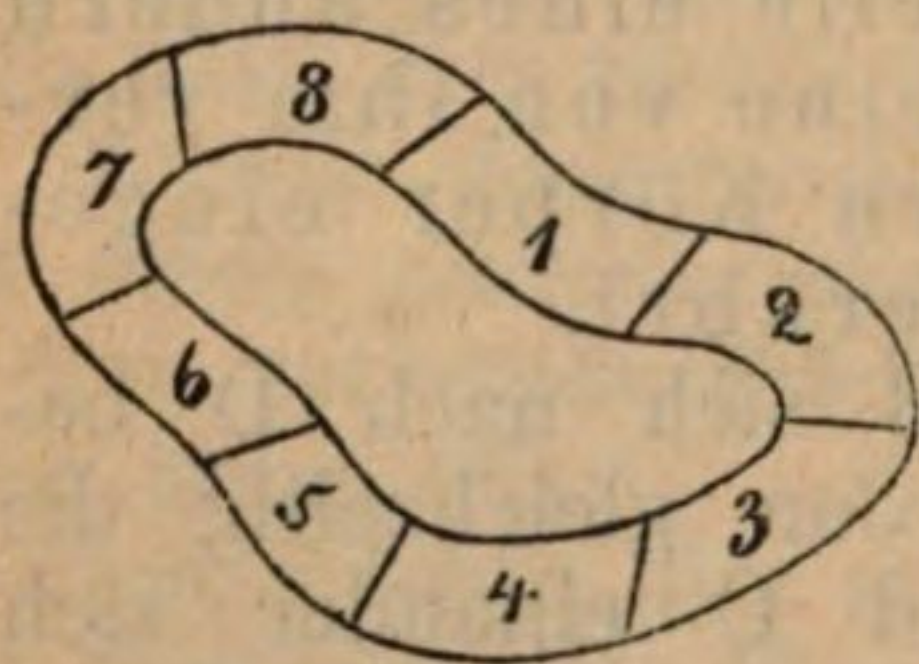
Raum zwischen A und C, so liegt ein dem B gleicher Körper (nach Zus. zu Lehrs. 2, II. und Zus. zu Lehrs. 4, II.) dazwischen. Aber (nach der Annahme) nicht derselbe B; also ein anderer Körper, welcher in demselben Augenblick seine Stelle einnimmt, und da dieses Einnehmen in demselben Augenblick erfolgt, so kann dies nur ein den B berührender Körper sein; nach Erl. zu Lehrs. 6, II., wo ich gezeigt habe, dass es keine Bewegung von einem Orte in einen andern giebt, die nicht

eine Zeit erfordert, welche nicht die kleinste ist. Daraus folgt, dass der Raum des Körpers B nur von einem solchen gleichzeitig eingenommen werden kann, der sich zu dem Behuf durch keinen Raum zu bewegen braucht, ehe er diese Stelle einnehmen kann. Also kann nur ein den B unmittelbar berührender Körper gleichzeitig dessen Stelle einnehmen. W. z. b. w. ¹⁶¹⁾

Erläuterung. Da die Stofftheile sich wirklich von einander unterscheiden (nach § 61, Th. I. der Prinzipien), so kann der eine ohne den andern bestehen (nach Zus. zu Lehrs. 7, I.), und sie hängen nicht von einander ab. Deshalb sind all jene eingebildeten Sympathien und Antipathien als falsch zu verwerfen. Ferner muss die Ursache einer Wirkung immer bejahend sein (nach Gr. 8, Th. I.), und man kann deshalb niemals sagen, dass ein Körper sich bloß deshalb bewege, damit kein Leeres entstehe; vielmehr bedarf es des Anstosses eines andern. ¹⁶²⁾

Zusatz. Bei jeder Bewegung bewegt sich gleichzeitig ein ganzer Kreis von Körpern.

Beweis. Zu der Zeit, wo der Körper 1 die Stelle von Körper 2 einnimmt, muss dieser in die Stelle eines andern, etwa 3 eintreten und so fort (nach Lehrs. 7, II.). Ferner muss in demselben Zeitpunkt, wo der Körper 1 die Stelle des von Körper 2 einnimmt, die von Körper 1 verlassene Stelle von einem andern eingenommen

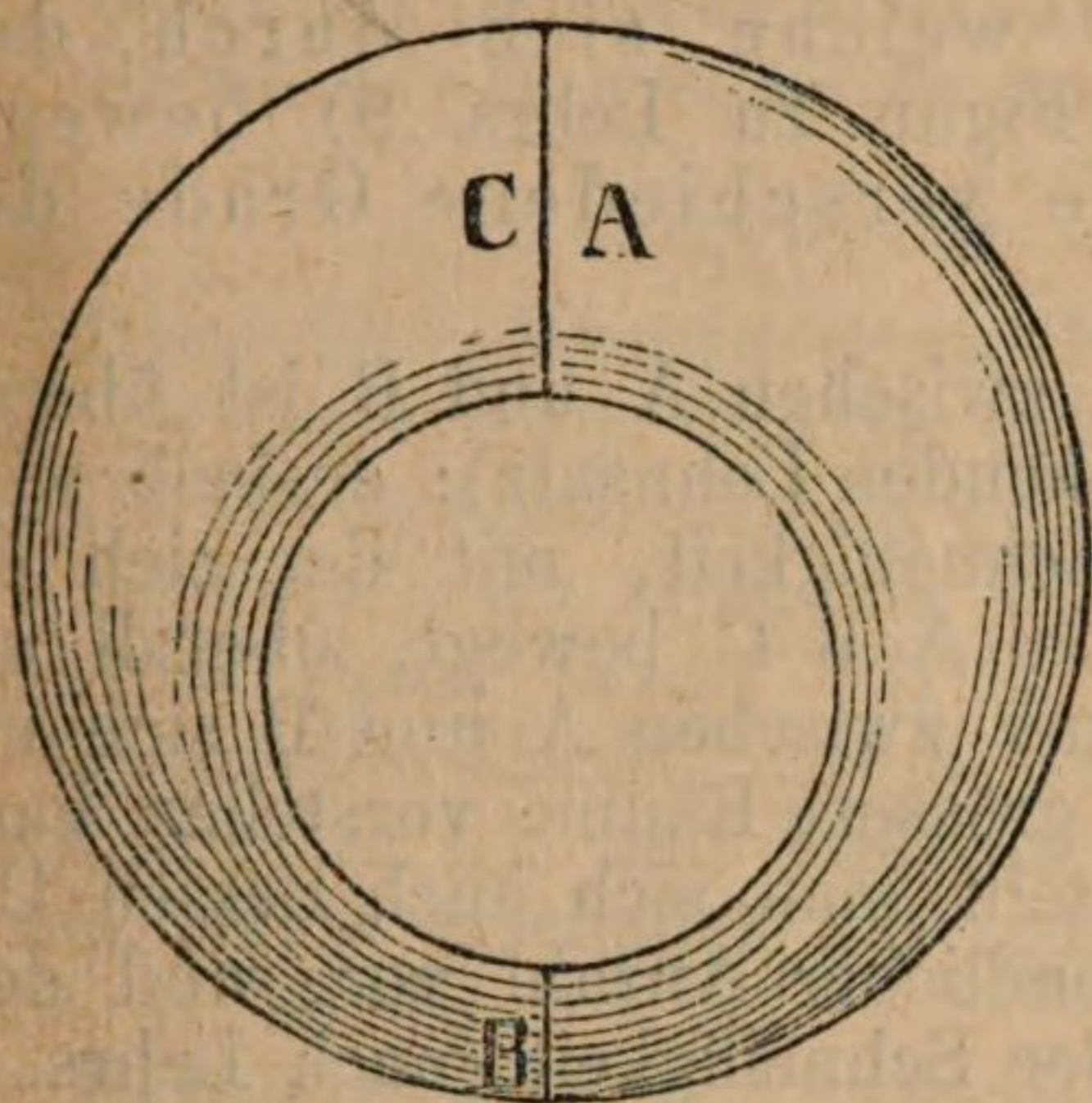


werden (nach Lehrs. 8, II.), etwa von Körper 8 oder einem andern, welcher den Körper 1 unmittelbar berührt. Da dies nun nur durch den Anstoss eines andern Körpers geschehen kann (nach der vorstehenden Erläuterung), als welcher hier Körper 1 angenommen wird, so können diese sämtlich bewegten Körper sich nicht in einer geraden Linie befinden (nach Gr. 21), sondern beschreiben (nach Def. 9) eine vollständige in sich zurückkehrende Linie. ¹⁶³⁾

Neunter Lehrsatz.

Wenn der Kanal A B C mit Wasser angefüllt ist, und er bei A viermal breiter als bei

B ist, so wird zu derselben Zeit, wo jenes Wasser (oder eine andere Flüssigkeit), was bei A ist, sich nach B zu bewegen beginnt, das bei B befindliche Wasser sich viermal schneller bewegen.

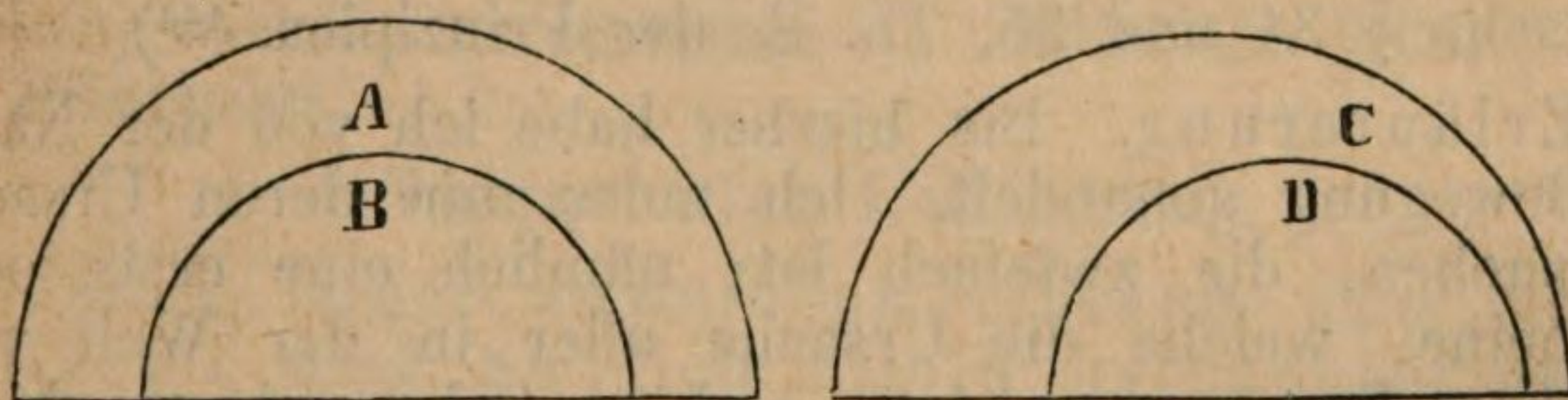


Beweis. Da sich das ganze Wasser bei A nach B bewegt, so muss gleichzeitig ebensoviel Wasser von C aus, was A unmittelbar berührt, seine Stelle einnehmen (nach Lehrs. 8, II.), und

aus B muss ebensoviel Wasser die Stelle C einnehmen (nach demselben Lehrsatz), folglich muss es sich bei B viermal schneller bewegen (nach Gr. 14). W. z. b. w.

Was hier von einem kreisrunden Kanal gesagt ist, gilt auch von allen ungleichen Räumen, durch welche die sich gleichzeitig bewegenden Körper hindurchgehen sollen; der Beweis hierfür bleibt im Uebrigen derselbe. ¹⁶⁴⁾

Lehnsatz. Wenn zwei Halbkreise aus demselben



Mittelpunkt beschrieben werden, wie A und B, so bleibt der Raum zwischen beiden Umringen sich überall gleich; werden sie aber aus verschiedenen Mittelpunkten beschrieben, wie C und D, so ist dieser Raum zwischen beiden Umringen überall ungleich.

Der Beweis ergibt sich aus der blossen Definition des Kreises.

Zehnter Lehrsatz.

Eine Flüssigkeit, welche sich durch den Kanal A B C (in der Figur zu Lehrs. 9) bewegt, nimmt unendlich viele verschiedene Grade der Schnelligkeit an.

Beweis. Der Raum zwischen A und B ist überall ungleich (nach dem vorstehenden Lehrsatz); deshalb wird (nach Lehrs. 9, II.) die Schnelligkeit, mit der sich die Flüssigkeit durch den Kanal A B C bewegt, überall ungleich sein. Da man ferner zwischen A und B sich unendlich viele kleinere und grössere Räume vorstellen kann (nach Lehrs. 5, II.), so stellt man sich auch dessen Ungleichheiten überall in unendlicher Anzahl vor, und deshalb werden der Grade der Schnelligkeit (nach Lehrs. 9, II.) unendlich viele sein. W. z. b. w.

Elfter Lehrsatz.

In dem durch den Kanal A B C (Figur zu Lehrs. 9) fliessenden Stoffe besteht eine Theilung in unendlich viele Theile.

Beweis. Der durch den Kanal A B C fliessende Stoff erlangt gleichzeitig unendlich viele Grade der Schnelligkeit (nach Lehrs. 10, II.), also hat er (nach Gr. 16) unendlich viele wirklich verschiedene Theile. W. z. b. w. Man sehe § 34 und 35, Th. II. der Prinzipien. ¹⁶⁵⁾

Erläuterung. Bis hierher habe ich von der Natur der Bewegung gehandelt. Ich muss nun deren Ursache untersuchen, die zwiefach ist; nämlich eine erste oder allgemeine, welche die Ursache aller in der Welt vorhandenen Bewegungen ist, und eine besondere, durch welche die einzelnen Stofftheile Bewegungen empfangen, die sie früher nicht gehabt haben. Da man (nach Lehrs. 14, I. und Erl. zu Lehrs. 17, I.) nur das klar und deutlich Erfasste zulassen kann, so kann man offenbar für die allgemeine Ursache nur Gott annehmen, da keine andere Ursache ausser ihm (nämlich den Schöpfer des Stoffes) klar und deutlich eingesehen werden kann, und was ich hier von der Bewegung sage, gilt auch für die Ruhe. ¹⁶⁶⁾

Zwölfter Lehrsatz.

Gott ist die Hauptursache der Bewegung.
Beweis. Man sehe die vorstehende Erläuterung.

Dreizehnter Lehrsatz.

Dieselbe Menge von Bewegung und Ruhe, welche Gott dem Stoffe einmal eingedrückt hat, erhält Gott auch durch seinen Beistand.

Beweis. Da Gott die Ursache der Bewegung und Ruhe ist (nach Lehrs. 12, II.), so erhält er sie auch durch dieselbe Macht, durch welche er sie erschaffen hat (nach Gr. 10, I.), und zwar in derselben Menge, in der er sie zuerst erschaffen hat (nach Zus. zu Lehrs. 20, I.).
W. z. b. w. ¹⁶⁷⁾

Erläuterung 1. Obgleich es in der Theologie heisst, dass Gott Vieles nach seinem Belieben thue, um seine Macht dem Menschen zu zeigen; so kann doch das, was nur von seinem Belieben abhängt, nur durch die göttliche Offenbarung bekannt werden, und deshalb kann dies in der Philosophie, wo nur das, was die Vernunft lehrt, erforscht wird, nicht zugelassen werden, wenn nicht die Philosophie mit der Theologie vermengt werden soll. ¹⁶⁸⁾

Erläuterung 2. Obgleich die Bewegung an dem bewegten Stoffe nur ein Zustand ist, so hat sie doch eine feste und bestimmte Menge, und das Folgende wird ergeben, wie dies zu verstehen ist. Man sehe § 36, Th. II. der Prinzipien.

Vierzehnter Lehrsatz.

Jedes Ding, soweit es einfach und ungetheilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharret, soweit es an sich ist, immer in demselben Zustande.

Dieser Satz gilt bei Vielen als ein Grundsatz; ich will ihn aber beweisen.

Beweis. Da Alles in einem gewissen Zustande nur durch Gottes Beihülfe sein kann (nach Lehrs. 12, I.), und Gott in seinen Werken höchst beständig ist (nach Zus. zu Lehrs. 20, I.), so muss man zugeben, wenn man auf keine äussern, d. h. besondere Ursachen achtet, sondern das Ding nur an sich selbst betrachtet, dass es an sich

selbst in seinem gegenwärtigen Zustand immer verharren wird. W. z. b. w. ¹⁶⁹⁾

Zusatz. Ein einmal bewegter Körper wird in seiner Bewegung immer fortfahren, wenn nicht äussere Ursachen ihn aufhalten.

Beweis. Dies erhellt aus vorstehendem Lehrsatz. Um indess falsche Vorstellungen über die Bewegung zu berichtigen, lese man § 37, 38, Th. II. der Prinzipien.

Funfzehnter Lehrsatz.

Jeder bewegte Körper strebt durch sich selbst in gerader Linie und nicht in einer krummen sich zu bewegen.

Man könnte diesen Satz zu den Grundsätzen rechnen, indess will ich ihn aus dem Vorgehenden folgendermassen beweisen:

Beweis. Da die Bewegung nur Gott (nach Lehrs. 12, II.) zur Ursache hat, so hat sie aus sich selbst keine Kraft zum Bestehen (nach Gr. 10. I.), sondern wird in jedem Augenblick von Gott gleichsam neu geschaffen (nach dem bei dem erwähnten Grundsatz Bewiesenen). So lange man daher auf die blosser Natur der Bewegung Acht hat, wird man ihr nie eine solche Dauer, als ihr von Natur zukommt, zuschreiben können, die grösser als eine andere vorgestellt werden kann. Sagt man aber, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, dass er eine krumme Linie in seiner Bewegung beschreibe, so würde man der Natur seiner Bewegung eine längere Dauer zutheilen, als wenn man annimmt, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, dass er sich in gerader Linie zu bewegen strebt (nach Gr. 17). Da man nun (wie ich dargelegt) eine solche Dauer der Natur der Bewegung nicht zuschreiben kann, so kann man auch es nicht als zur Natur der Bewegung gehörig ansehen, dass er nach irgend einer krummen Linie sich fortbewege, sondern er kann es hiernach nur in gerader Linie. W. z. b. w. ¹⁷⁰⁾

Erläuterung. Dieser Beweis scheint für Manche vielleicht ebensowenig zu beweisen, dass zur Natur der Bewegung die krumme wie die geradlinige Richtung gehöre, und zwar deshalb, weil man keine gerade Linie angeben kann, über die hinaus es keine kleinere gerade oder krumme geben könne. Allein selbst in Anbetracht

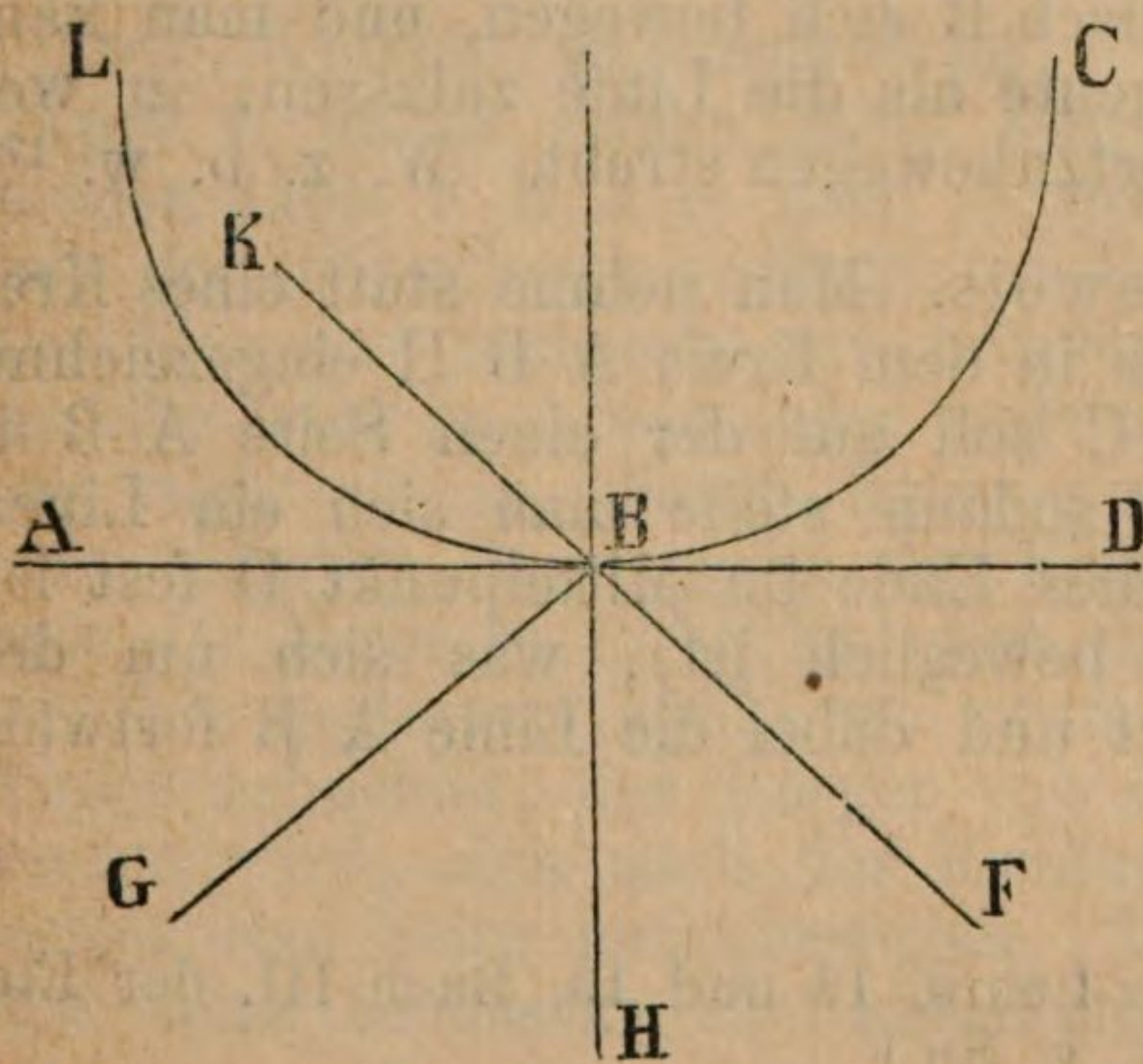
dessen halte ich doch den Beweis für richtig geführt, da er blos aus dem allgemeinen Wesen oder aus dem wesentlichen Unterschied der Linien das zu Beweisende folgert und nicht aus der Grösse oder dem zufälligen Unterschied derselben. Um indess die an sich hinlänglich klare Sache durch den Beweis nicht dunkler zu machen, verweise ich den Leser blos auf die Definition der Bewegung, welche von derselben nur aussagt, dass ein Stofftheil aus der Nachbarschaft u. s. w. in die Nachbarschaft anderer u. s. w. übergeführt werde. Fassen wir nun diese Ueberführung nicht in der einfachsten Weise auf, d. h. so, dass sie geradlinig geschieht, so setzt man der Bewegung Etwas hinzu, was in deren Definition oder Wesen nicht enthalten ist und daher auch nicht zu deren Natur gehört. ¹⁷¹⁾

Zusatz. Aus diesem Lehrsatz folgt, dass jeder in einer krummen Linie sich bewegende Körper fortwährend von der Linie, in der er sich zu bewegen fortfahren würde, abweicht, und zwar durch die Kraft einer äussern Ursache. (Nach Lehrs. 14, II.)

Sechzehnter Lehrsatz.

Jeder Körper, welcher sich im Kreise bewegt, wie z. B. der Stein in der Schleuder, wird fortwährend bestimmt, sich in der Richtung der Tangente fortzubewegen.

Beweis. Ein im Kreise bewegter Körper wird immer durch eine äussere Gewalt gehindert, dass er in gerader Linie fortfährt, sich zu bewegen (nach dem vorgehenden Zusatz), und hört diese Gewalt auf, so beginnt der Körper von sich selbst sich geradeaus fortzubewegen (nach Lehrs. 15). Ich sage ferner, dass ein im Kreise bewegter

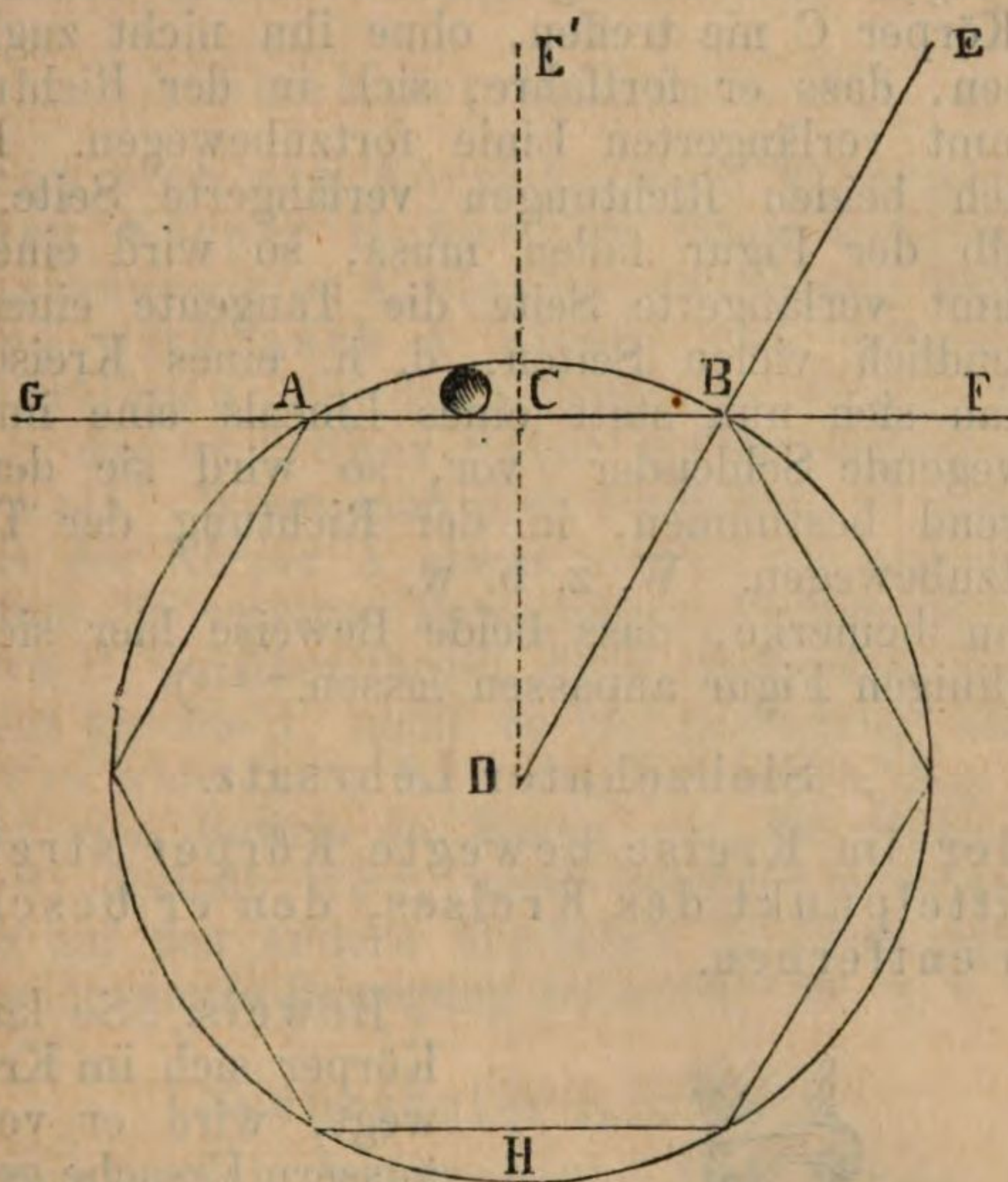


Körper durch eine äussere Ursache bestimmt werde, sich nach der Tangente fortzubewegen. Wenn man dies bestreitet, so setze man, dass z. B. der Stein in B von der Schleuder nicht nach der Tangente B D bestimmt werde, sondern nach einer andern Richtung, welche von diesem Punkte aus innerhalb oder ausserhalb des Kreises vorgestellt wird, z. B. nach B F, wenn die Schleuder aus dem Theile L nach B gehend vorgestellt wird, oder nach B G (von der ich annehme, dass sie mit der Linie B H, welche von dem Mittelpunkt durch den Umring gezogen wird und diesen in B schneidet, einen Winkel bildet, der dem Winkel F B H gleich ist), wenn umgekehrt angenommen wird, dass die Schleuder von dem Theil C nach B gelange. Wird nun angenommen, dass der Stein in dem Punkte B an der Schleuder, die von L nach B sich im Kreise bewegt, bestimmt werde, sich nach F fortzubewegen, so muss nothwendig (nach Gr. 18), wenn die Schleuder in umgekehrter Richtung von C nach B sich bewegt, der Stein in eine der Linien B F entgegengesetzten Richtung sich zu bewegen fortfahren und wird deshalb nach K und nicht nach G hintreiben, was gegen die Annahme geht. Da nun *) keine Linie mit Ausnahme der Tangente durch den Punkt B geführt werden kann, welche mit der Linie B H auf beiden Seiten gleiche Winkel, wie D B H und A B H bildet, so ist die Tangente allein im Stande, die Annahme gleich aufrecht zu erhalten, mag die Schleuder von L auf B oder von C nach B sich bewegen, und man kann deshalb nur die Tangente als die Linie zulassen, in welcher der Stein sich fortzubewegen strebt. W. z. b. w. ¹⁷²⁾

Ein anderer Beweis. Man nehme statt eines Kreises ein Sechseck, was in dem Kreis A B H eingezeichnet ist, und der Körper C soll auf der einen Seite A B in Ruhe sich befinden; sodann stelle man sich ein Lineal D B E vor (dessen eines Ende im Mittelpunkt D fest ist, und dessen anderes beweglich ist), was sich um den Mittelpunkt D bewegt und dabei die Linie A B fortwäh-

*) Dies erhellt aus Lehrs. 18 und 19, Buch III. der Elemente von Euklid. (A. v. Sp.)

rend durchschneidet. Hier erhellt, dass, wenn das Lineal D B E sich so fortbewegt, es den Körper C zu dem Zeitpunkte treffen wird, wo es die Linie A B unter den



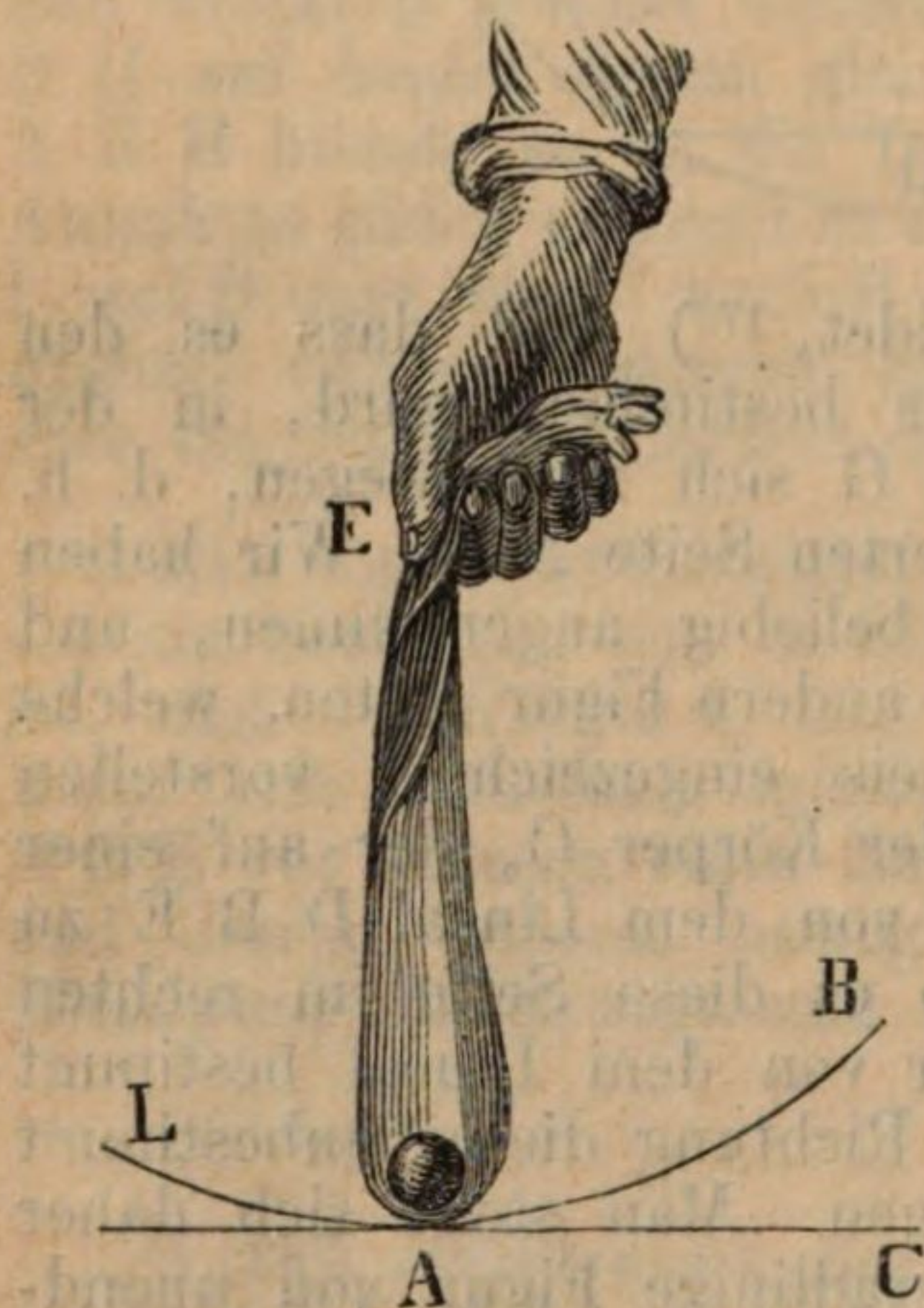
rechten Winkeln durchschneidet, ¹⁷³⁾ und dass es den Körper C durch seinen Stoss bestimmen wird, in der geraden Linie F B A G nach G sich zu bewegen, d. h. nach der unbestimmt verlängerten Seite A B. Wir haben aber hier das Sechseck nur beliebig angenommen, und dasselbe wird auch von jeder andern Figur gelten, welche man sich als in diesen Kreis eingezeichnet vorstellen kann; nämlich dass, wenn der Körper C, der auf einer Seite der Figur in Ruhe ist, von dem Lineal D B E zu der Zeit gestossen wird, wo es diese Seite im rechten Winkel schneidet, der Körper von dem Lineal bestimmt werden wird, sich nach der Richtung dieser unbestimmt verlängerten Seite fortzubewegen. Man stelle sich daher statt eines Sechsecks eine geradlinige Figur von unend-

lich vielen Seiten vor (d. h. einen Kreis nach der Definition des Archimedes), so erhellt, dass das Lineal D B E den Körper C, wo es ihn auch treffen wird, immer zu der Zeit treffen wird, wo es eine Seite einer solchen Figur rechtwinklig durchschneidet. Somit wird es den Körper C nie treffen, ohne ihn nicht zugleich zu bestimmen, dass er fortfahre, sich in der Richtung der unbestimmt verlängerten Linie fortzubewegen. Da nun jede nach beiden Richtungen verlängerte Seite immer ausserhalb der Figur fallen muss, so wird eine solche unbestimmt verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreises sein. Stellt man sich nun statt eines Lineals eine im Kreise sich bewegende Schleuder vor, so wird sie den Stein fortwährend bestimmen, in der Richtung der Tangente sich fortzubewegen. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass beide Beweise hier sich jeder „krummlinigen Figur anpassen lassen.“ ¹⁷⁴⁾

Siebzehnter Lehrsatz.

Jeder im Kreise bewegte Körper strebt von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, sich zu entfernen.



Beweis. So lange ein Körper sich im Kreise bewegt, wird er von einer äussern Ursache getrieben, mit deren Aufhören er sich in der Richtung der Tangente zu bewegen fortfährt (nach dem Vorstehenden), von welcher alle Punkte bis auf den, wo sie den Kreis berührt, ausserhalb des Kreises fallen (nach Lehrs. 10, Buch 3 der Elemente von Euklid), und deshalb von dem Kreise weiter abstehen. Deshalb strebt der in der Schleuder E A befindliche im Kreise bewegte Stein, wenn er

in Punkt A ist, in der geraden Linie sich fortzubewegen, deren Punkte sämmtlich von dem Mittelpunkte E weiter abstehen als alle Punkte des Umkreises L A B, d. h. er strebt sich von dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen. W. z. b. w. ¹⁷⁵⁾

Achtzehnter Lehrsatz. ¹⁷⁶⁾

Wenn sich ein Körper, etwa A, gegen einen ruhenden Körper B bewegt, und doch B trotz des Anstosses von A nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern dieselbe Menge von Bewegung, die er früher hatte, ganz behalten.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so nehme man an, dass der Körper A etwas von seiner Bewegung verliere, ohne die verlorne Bewegung auf einen andern Körper, etwa B, zu übertragen; dann wird es in der Natur, wenn dies geschieht, nicht so viel Bewegung wie vorher geben, was widersinnig ist (nach Lehrs. 13. II.). Ebenso geschieht der Beweis in Bezug auf die Ruhe in dem Körper B; deshalb wird, wenn keiner von beiden Etwas von sich auf den andern überträgt, B seine ganze Ruhe und A seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w. ^{176 b)}

Neunzehnter Lehrsatz.

Die an sich betrachtete Bewegung ist von ihrer Richtung nach einem bestimmten Ort hin verschieden, und der Körper muss deshalb, weil er in der entgegengesetzten Richtung sich bewegen oder zurückgestossen werden soll, nicht eine Zeitlang ruhen.

Beweis. Man setze, wie vorstehend, dass der Körper A sich geradezu gegen den Körper B bewege und von B an der weitem Bewegung gehindert werde; hier wird er (nach dem Vorstehenden) seine ganze Bewegung behalten und nicht die geringste Zeit ruhen; allein bei seiner fortgesetzten Bewegung kann er nicht die frühere Richtung einhalten, da angenommen wurde, dass er hierin von B gehemmt werde, ohne dass seine Bewegung an sich gemindert werde; deshalb wird er nur mit Verlust der frühern Richtung sich in der entgegengesetzten Rich-

tung bewegen (nach dem in Kap. 2 der Dioptrik Gesagten); deshalb gehört (nach Gr. 2) die Richtung nicht zu dem Wesen der Bewegung, sondern ist davon verschieden, und der bewegte Körper ruht, wenn er so zurückgestossen wird, keinen Augenblick. W. z. b. w.

Zusatz. Deshalb ist keine Bewegung das Gegen-
theil einer andern. ¹⁷⁷⁾

Zwanzigster Lehrsatz.

Wenn der Körper A dem Körper B begegnet und mit sich nimmt, so wird A so viel von seiner Bewegung verlieren, als B bei dieser Begegnung mit A von diesem erhält.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so setzt man, dass B mehr oder weniger erhalte, als A verliert; dann muss dieser Unterschied der ganzen Bewegung vollständig der Natur zuwachsen oder abgehen, was (nach Lehrs. 13. II.) widersinnig ist. Kann also der Körper B weder mehr noch weniger erhalten, so kann er nur so viel empfangen, als A verliert. W. z. b. w. ¹⁷⁸⁾

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Ist A noch einmal so gross als B, und bewegt es sich ebenso schnell, so wird A auch noch einmal so viel Bewegung als B haben oder noch einmal so viel Kraft, um die gleiche Schnelligkeit mit B einzuhalten. ¹⁷⁹⁾

Beweis. Man setze z. B. statt A zwei B, d. h. (nach der Annahme) ein in zwei Theile getheiltes A, so wird jedes dieser beiden B die Kraft haben, in demselben Zustande zu verharren, in dem es sich befindet (nach Lehrs. 14, II.), und diese Kraft ist in beiden B gleich (nach der Annahme). Werden nun diese beiden B verbunden, während sie ihre Schnelligkeit behalten, so entsteht damit ein A, dessen Kraft und Menge den beiden B gleich oder das Doppelte eines B sein wird. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass dies auch aus der blossen Definition der Bewegung folgt. Je grösser nämlich der bewegte Körper ist, desto mehr giebt es Stoff, welcher

„sich von dem andern trennt; also giebt es mehr Trennung, d. h. (nach Def. 8) mehr Bewegung. Man sehe, was ich unter No. 4) über die Definition der Bewegung gesagt habe.“

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Ist der Körper A dem Körper B gleich, und bewegt sich A noch einmal so schnell als B, so ist die Kraft oder Bewegung in A noch einmal so gross als die in B.

Beweis. Man setze, dass B bei seinem ersten Bewegen vier Grade Schnelligkeit erhalten habe. Kommt nun nichts hinzu, so wird er fortfahren, sich zu bewegen (nach Lehrs. 14, II.) und in seinem Zustand zu verharren. Nun setze man, dass er durch einen neuen, dem ersten gleichen Stoss eine neue Kraft hinzu erlange, so wird er zu den vier ersten Graden neue vier Grad Schnelligkeit erlangen, die er auch (nach dems. Lehrs.) fortbehalten wird; d. h. er wird sich noch einmal so schnell, d. h. gleich schnell wie A bewegen und zugleich die doppelte Kraft gegen seine frühere, d. h. eine dem A gleiche Kraft haben. Deshalb ist die Bewegung in A die doppelte von der in B. W. z. b. w.

„Man bemerke, dass ich hier unter Kraft in den bewegten Körpern die Menge der Bewegung verstehe, welche Menge in gleich grossen Körpern mit der Schnelligkeit der Bewegung wachsen muss, insoweit, als durch diese Schnelligkeit gleich grosse Körper sich von den sie unmittelbar berührenden Körpern in gleicher Zeit mehr trennen, als wenn sie sich langsamer bewegten, und deshalb (nach Def. 8) haben sie auch mehr Bewegung. Dagegen verstehe ich bei ruhenden Körpern unter der Kraft des Widerstandes die Menge der Ruhe.¹⁸⁰⁾ Hieraus ergibt sich:“

Zusatz 1. Je langsamer die Körper sich bewegen, desto mehr haben sie Theil an der Ruhe; denn sie widerstehen den sich schneller bewegenden und ihnen begegnenden Körpern, welche eine geringere Kraft als sie selbst haben, mehr und trennen sich weniger von den sie unmittelbar berührenden Körpern.

Zusatz 2. Bewegt sich A. doppelt so schnell

als B, und ist B doppelt so gross als A, so ist ebensoviel Bewegung in dem grossen B als in dem kleinen A, also die Kraft in beiden gleich.

Beweis. Wenn B noch einmal so gross als A ist, und A sich noch einmal so schnell als B bewegt, und wenn ferner C nur halb so gross ist als B und nur halb so schnell als A sich bewegt, so wird B (nach Lehrs. 21, II.) eine noch einmal so grosse Bewegung und A (nach Lehrs. 22, II.) desgleichen eine noch einmal so grosse Bewegung als C haben, und deshalb werden A und B (nach Gr. 15) eine gleiche Bewegung haben, da beider Bewegung die doppelte von C ist. W. z. b. w. ¹⁸¹⁾

Zusatz 3. Hieraus ergibt sich, dass die Bewegung von der Schnelligkeit verschieden ist; denn man sieht ein, dass von Körpern, die gleiche Schnelligkeit haben, der eine mehr Bewegung als der andere haben kann (nach Lehrs. 21, II.), und dass umgekehrt Körper mit ungleicher Schnelligkeit eine gleiche Bewegung haben können (nach Zusatz 2). Dies ergibt sich übrigens auch aus der blossen Definition der Bewegung, da sie nur eine Ueberführung eines Körpers aus der Nachbarschaft u. s. w. ist.

„Es ist indess hier zu bemerken, dass dieser Zusatz 3 dem Zusatz 1 nicht widerspricht; denn man fasst die „Schnelligkeit auf zweierlei Art auf; entweder danach, wie „ein Körper sich mehr oder weniger in gleicher Zeit von „dem ihn unmittelbar berührenden Körper trennt und „demnach mehr oder weniger an der Bewegung oder „Ruhe Theil nimmt, oder danach, wie der Körper in gleicher „Zeit eine grössere oder kleinere Linie beschreibt und in- „sofern sich von der Bewegung unterscheidet.“ ¹⁸²⁾

„Ich hätte hier noch andere Lehrsätze anfügen können, um den Lehrs. 14, II. weiter zu erklären und die „Kräfte der Dinge in jedem Zustande, so wie es hier in „Bezug auf Bewegung geschehen, zu erläutern; allein es „wird genügen, wenn man hier § 43. Th. II, der Prinzipien „durchliest, und wenn ich hier nur noch einen Lehrsatz anfüge, welcher zum Verständniss des Folgenden „nöthig ist.“

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn die Zustände eines Körpers eine Veränderung zu erleiden genöthigt werden, so wird

diese Veränderung immer die möglichst kleinste sein.

Beweis. Dieser Lehrsatz ergibt sich hinlänglich klar aus Lehrs. 14, II. ¹⁸³⁾

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Erste Regel. Wenn zwei Körper, wie A und B, einander ganz gleich sind und sich gegen einander geradezu gleich schnell bewegen, so wird, bei ihrer Begegnung, jeder nach der entgegengesetzten Richtung ohne Verlust an seiner Schnelligkeit zurückweichen.

Bei dieser Annahme ist klar, dass zur Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden Körper entweder beide in entgegengesetzter Richtung zurückweichen müssen, oder dass einer den andern mit sich fortreissen muss, da sie einander nicht in Bezug auf die Bewegung, sondern nur auf deren Richtung entgegengesetzt sind.

Beweis. Wenn A und B sich treffen, so müssen sie eine Veränderung erleiden (nach Gr. 19); nun ist aber die Bewegung nicht der Bewegung entgegengesetzt (nach Zus. zu Lehrs. 19 II.), und deshalb brauchen sie von ihrer Bewegung nichts einzubüssen (nach Gr. 19). Deshalb wird die Veränderung nur die Richtung betreffen; aber man kann sich nicht vorstellen, dass die Richtung bloß eines dieser Körper, etwa die von B, sich ändere, wenn nicht A, von dem sie die Veränderung erleiden soll, als stärker angenommen wird (nach Gr. 20). Dies ginge aber gegen die Voraussetzung; wenn sonach die Veränderung bei einem allein nicht erfolgen kann, so wird sie bei beiden geschehen, indem A und B in entgegengesetzter Richtung zurückweichen (nach dem in der Dioptrik Kap. 2 Gesagten), aber dabei ihre Bewegung unvermindert behalten. W. z. b. w. ¹⁸⁴⁾

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Zweite Regel. Wenn die beiden Körper in ihrer Masse ungleich sind, nämlich B grösser als A, im Uebrigen alles Andre so wie früher ange-

nommen wird, so wird A allein zurückweichen, und beide Körper werden mit derselben Schnelligkeit sich zu bewegen fortfahren.

Beweis. Da A kleiner als B angenommen wird, so hat es auch (nach Lehrs. 21, II.) eine geringere Kraft als B; da nur bei dieser Annahme wie früher der Gegensatz bloß in den Richtungen liegt und daher, wie in dem vorhergehenden Lehrsatz gezeigt worden, die Veränderung nur die Richtung treffen kann, so wird sie nur in A und nicht in B erfolgen (nach Gr. 20), deshalb wird nur A von dem stärkern B in die entgegengesetzte Richtung zurückgestossen werden, aber ohne dabei an seiner Schnelligkeit etwas einzubüßen. W. z. b. w. ¹⁸⁵⁾

Sechszwanzigster Lehrsatz.

Sind die Körper sowohl in ihrer Masse wie in ihrer Schnelligkeit verschieden, nämlich B noch einmal so gross als A, die Bewegung von A noch einmal so schnell als die von B, im Uebrigen aber Alles wie vorher, so werden beide Körper in entgegengesetzter Richtung zurückweichen und jeder die Schnelligkeit, welche er hatte, behalten.

Beweis. Da A und B nach der Annahme sich gegen einander bewegen, so ist in dem einen so viel Bewegung als in dem andern (nach Zus. 2 zu Lehrs. 22, II.). Deshalb steht die Bewegung des einen mit der des andern nicht im Gegensatz (nach Zus. zu Lehrs. 19, II.), und die Kräfte beider sind gleich (nach Zus. 2, Lehrs. 22, II.). Daher ist diese Annahme der Annahme im Lehrs. 24 ganz ähnlich, und deshalb werden durch denselben Beweis A und B in entgegengesetzter Richtung zurückweichen und dabei jeder seine ganze Schnelligkeit behalten. W. z. b. w. ¹⁸⁶⁾

Zusatz. Aus diesen drei vorhergehenden Lehrsätzen erhellt, dass die Richtung eines Körpers ebenso viel Kraft zu ihrer Veränderung erfordert als die Veränderung seiner Bewegung. Hieraus folgt, dass ein Körper, der mehr als die Hälfte seiner Richtung und mehr als die Hälfte

seiner Bewegung verliert, eine grössere Veränderung erleidet als der, welcher seine ganze Richtung verliert. ¹⁸⁷⁾

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Dritte Regel. Sind beide Körper in der Masse einander gleich, aber bewegt sich B ein wenig schneller als A, so wird nicht allein A in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen, sondern B wird auch die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf A übertragen, und beide werden dann mit gleicher Schnelligkeit sich in gleicher Richtung fortbewegen.

Beweis. A ist (nach der Annahme) dem B nicht bloß in der Richtung, sondern auch in der Langsamkeit entgegengesetzt, insoweit sie an der Ruhe Theil hat (nach Zus. zu Lehrs. 22, II.). Deshalb wird durch das blosse Zurückweichen des A in der entgegengesetzten Richtung, A nur in der Richtung verändert und daher dadurch nicht aller Gegensatz beider Körper aufgehoben. Deshalb muss (nach Gr. 19) die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung an sich eintreten, und da B nach der Annahme sich schneller als A bewegt, so ist B (nach Lehrs. 22, II.) stärker, als A und deshalb wird (nach Gr. 20) die Veränderung in A durch B geschehen und A durch B in die entgegengesetzte Richtung zurückgetrieben werden. Dies ist das Erste.

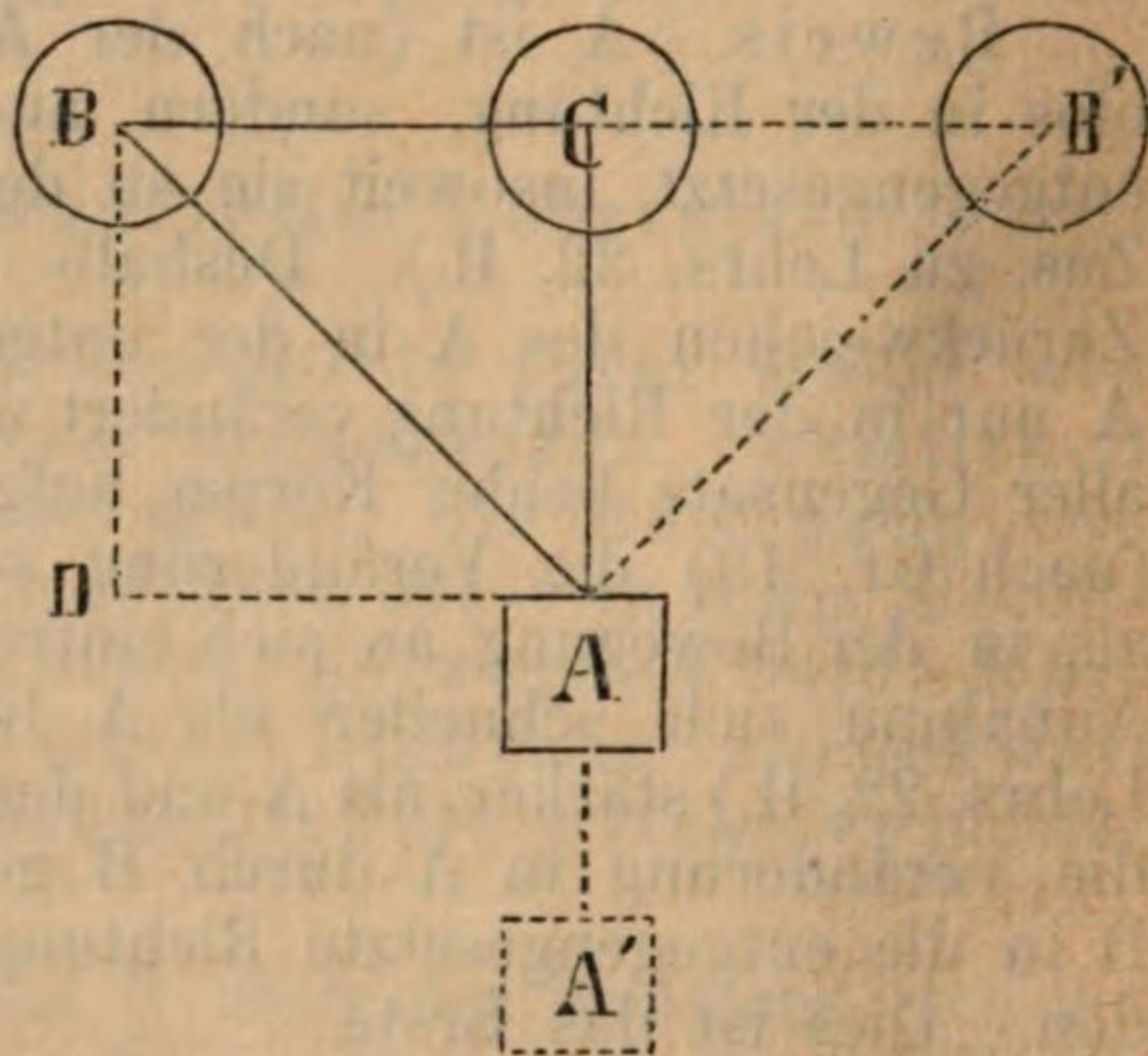
Ferner ist A, so lange es sich langsamer als B bewegt, diesem entgegengesetzt (nach Zus. 1 zu Lehrs. 22, II.), es muss deshalb so lange eine Veränderung eintreten (nach Gr. 19), bis A sich nicht langsamer als B bewegt. Dass nun A sich schneller als B bewegte, dazu wird A bei dieser Annahme von keiner hinreichend starken Ursache genöthigt; wenn also A nicht langsamer als B sich bewegen kann, weil es von B angestossen wird, noch schneller als B, so muss A sich ebenso schnell als B bewegen. Wenn nun B weniger als die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf A übertrüge, so würde A sich langsamer als B zu bewegen fortfahren; und wenn B mehr als die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf B übertrüge, so würde A sich schneller als B bewegen; Beides ist aber, wie ich bereits gezeigt, widersinnig; deshalb wird

die Veränderung nur insoweit eintreten, bis B die Hälfte seiner grössern Schnelligkeit auf A übertragen hat, welche B verlieren muss (nach Lehrs. 20, II.), und folglich werden beide mit gleicher Schnelligkeit in derselben Richtung ohne Gegensatz sich zu bewegen fortfahren. W. z. b. w. ¹⁸⁸⁾

Zusatz. Hieraus folgt, dass ein Körper, je schneller er sich bewegt, um so mehr bestimmt ist, in der Richtung, in der er sich bewegt, sich fortzubewegen, und dass umgekehrt, je langsamer er sich bewegt, er um so weniger dazu bestimmt ist. ¹⁸⁹⁾

Erläuterung. Damit die Leser hier nicht die Kraft der Richtung mit der Kraft der Bewegung vermengen, will ich Einiges beifügen, wodurch der Unterschied beider deutlicher wird.

Nimmt man also an, dass die Körper A und C gleich gross seien und sich mit gleicher Geschwindigkeit geradeaus gegen einander bewegen, so werden beide (nach Lehrs. 24, II.) in der entgegengesetzten Richtung, mit Beibehaltung ihrer ganzen Bewegung,



zurückweichen. Ist aber der Körper C in B, und bewegt er sich schief gegen A, so erhellt, dass er schon weniger geneigt ist, sich in der Richtung B D oder C A zu bewegen; er hat deshalb zwar gleiche Bewegung mit A, aber die Kraft der Richtung von C, wenn es sich geradeaus gegen B bewegt, und die dann gleich ist mit der Kraft der Richtung von A, ist grösser als die Kraft der Richtung des C, wenn es sich von B gegen A bewegt, und zwar um so mehr, je grösser die Linie B A ist, als die C A. Denn je grösser die Linie C A ist, desto mehr Zeit (wenn nämlich B und A sich, wie hier angenommen worden, gleich schnell bewegen) verlangt B, um sich in der Richtung B D oder C A zu bewegen, durch welche

es der Richtung von A geradezu entgegen ist. Kommt also C dem A von B aus schief entgegen, so wird es so bestimmt werden, als wenn es in der Richtung A B nach B sich zu bewegen fortführe, was ich annehme, wenn C in dem Punkte ist, wo die Linie A B die verlängerte Linie B C schneidet, und welcher Punkt ebenso weit von C absteht, wie C von B). Dagegen behält A seine ganze Bewegung und Richtung und wird fortfahren, sich auf C zu bewegen, und den Körper B mit sich nehmen, da B, weil es in seiner Bewegung die Richtung in der Diagonale A B hat, mehr Zeit braucht als A, um einen Theil der Linie A C mit seiner Bewegung zu durchlaufen, und nur so weit der Richtung des Körpers A, die stärker ist, entgegentritt. Aber da die Kraft der Richtung von C, was sich von B aus gegen A bewegt, so weit es an der Linie C A Theil hat, gleich ist mit der Kraft der Richtung von C, wenn es sich geradeaus gegen A bewegt (oder nach der Annahme mit der Kraft von A selbst), so muss nothwendig B so viel Grade der Bewegung mehr als A haben, als die Linie B A grösser ist als die Linie C A, und deshalb wird, wenn C dem A schief begegnet, A in die entgegengesetzte Richtung nach A¹ und B nach B¹ zurückweichen, wobei jeder Körper seine ganze Bewegung behält. Ist aber das Mehr von B über A grösser als das Mehr der Linie B A über die C A, so wird B den Körper A nach A¹ zurückstossen und ihm so viel von seiner Bewegung mittheilen, bis die Bewegung von B sich zur Bewegung von A verhält, wie die Linie B A zu C A, und B wird so viel Bewegung, als es auf A übertragen hat, verlieren und mit dem Rest sich in der früher gehabtten Richtung zu bewegen fortfahren. Verhält sich z. B. die Linie A C zu A B wie 1 zu 2 und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5, so wird B einen Grad seiner Bewegung auf A übertragen und ihn in der entgegengesetzten Richtung zurückstossen, und B wird mit den übrigen vier Graden fortfahren, sich in derselben Richtung wie vorher zu bewegen. ¹⁹⁰⁾

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Vierte Regel. Wenn der Körper A ganz ruht und etwas grösser ist als B, so wird B, mag

seine Schnelligkeit so gross sein, als sie will, doch den Körper A nie in Bewegung bringen, sondern B wird von ihm in der entgegengesetzten Richtung zurückgetrieben werden und dabei seine Bewegung unverändert behalten.

„Man bemerke, dass der Gegensatz zwischen diesen „Körpern auf drei Arten gehoben werden kann; entweder „so, dass ein Körper den andern mit fortreisst und beide „dann mit gleicher Schnelligkeit nach einer Richtung sich „bewegen; oder so, dass der eine Körper in der entgegen- „gesetzten Richtung zurückweicht und der andere seine „ganze Ruhe behält; oder so, dass der eine in der ent- „gegengesetzten Richtung zurückweicht, aber etwas von „seiner Bewegung auf den andern überträgt. Einen vier- „ten Fall giebt es nicht (vermöge Lehrs. 13, II.); ich habe „also (nach Lehrs. 23, II.) zu beweisen, dass diese Kör- „per bei meiner Annahme die geringste Veränderung er- „leiden.“

Beweis. Wenn B den Körper A bewegte, bis sie beide mit gleicher Schnelligkeit sich bewegten, so müsste B (nach Lehrs. 20, II) so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, als A erwirbt und (nach Lehrs. 21, II.) also mehr als die Hälfte von seiner Bewegung verlieren, folglich auch (nach Zus. zu Lehrs. 21, II.) mehr als die Hälfte seiner Richtung verlieren.¹⁹¹⁾ Somit würde er (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.) mehr Veränderung erleiden, als wenn er nur seine Richtung einbüsste; und wenn A etwas von seiner Richtung verlöre, aber nicht so viel, dass es zuletzt sich in gleicher Geschwindigkeit mit B zu bewegen fortführe, so würde der Gegensatz zwischen beiden Körpern nicht beseitigt werden, da A durch seine Langsamkeit, so weit sie an der Ruhe Theil hat (nach Zus. 1 zu Lehrs. 22, II.), der Schnelligkeit des B entgegenstehen würde, also B auch in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen müsste, mithin B seine ganze Richtung und den auf A übertragenen Theil seiner Bewegung verlieren würde; welche Veränderung ebenfalls grösser ist, als wenn es bloß seine Richtung verliert. Deshalb wird die nach meiner Voraussetzung angenommene Veränderung, da sie bloß die Richtung betrifft, die kleinste sein, die bei die-

sem Körper möglich ist, und deshalb kann keine andere (nach Lehrs. 23, II.) geschehen. W. z. b. w. ¹⁹²⁾

„Man bemerke an dem Beweise dieses Lehrsatzes, dass dasselbe auch bei Anderen stattfindet; ich habe nämlich nicht den Lehrsatz 19, II. angeführt, in welchem bewiesen wird „dass die ganze Richtung sich ändern kann, ohne dass die Bewegung selbst etwas verliert.“ Man muss indess hierauf Acht haben, um die Kraft des Beweises richtig zu erfassen. Denn ich habe in Lehrs. 23, II. nicht gesagt, „dass die Veränderung immer unbedingt die kleinste sein werde, sondern nur die kleinstmögliche.“ Dass es aber eine Veränderung in der Richtung allein geben kann, wie sie in diesem Beweise vorausgesetzt worden, ergiebt sich aus Lehrs. 18 u. 19, II. mit Zusatz.“

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Fünfte Regel. Wenn der ruhende Körper A kleiner als B ist, so wird B, mag es sich auch noch so langsam gegen A bewegen, A mit sich nehmen, indem es einen Theil seiner Bewegung auf es überträgt, und zwar so viel, dass beide nachher sich gleich schnell bewegen. (Man sehe § 50, Th. II. der Prinzipien.)

„Bei dieser Regel können, wie in dem vorgehenden Falle, auch nur drei Fälle vorgestellt werden, in welchen der Gegensatz sich aufhebt; ich werde aber zeigen, dass bei meiner Annahme die geringste Veränderung in den Körpern vorgeht, und dass deshalb (nach Lehrs. 23, II.) sie auch auf diese Weise sich verändern müssen.“

Beweis. Nach meiner Annahme überträgt B auf A (nach Lehrs. 21, II.) weniger als die Hälfte seiner Bewegung und (nach Zus. zu Lehrs. 17, II.) weniger als die Hälfte seiner Richtung. Wenn B nun A nicht mit sich fortnehme, sondern nach der entgegengesetzten Richtung zurückwiche, so würde es seine ganze Richtung einbüßen, und die Veränderung würde eine grössere sein (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.), und eine noch grössere, wenn B seine ganze Richtung verlöre und überdem ein Theil seiner Bewegung wie im dritten Falle angenommen

wird. Deshalb ist die von mir angenommene Veränderung die kleinste. W. z. b. w. ¹⁹³⁾

Dreissigster Lehrsatz.

Sechste Regel. Ist der ruhende Körper A dem sich gegen ihn bewegendem Körper B genau gleich, so wird er theils von ihm fortgestossen werden, theils wird B von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestossen werden.

„Auch hier kann man, wie in dem vorhergehenden Falle, sich nur drei mögliche Fälle denken, und ich habe daher zu beweisen, dass in meiner Annahme die möglichst kleinste Veränderung gesetzt ist.“

Beweis. Wenn der Körper B den Körper A mit sich risse, bis beide gleich schnell sich bewegten, so wird dann in dem einen so viel Bewegung wie in dem andern sein (nach Lehrs. 22, II.), und (nach Zus. zu Lehrs. 27, II.) B würde deshalb in diesem Falle die Hälfte seiner Richtung und auch (nach Lehrs. 20, II.) die Hälfte seiner Bewegung einbüßen müssen. Wird er dagegen von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestossen, so wird er seine ganze Richtung einbüßen, aber seine ganze Bewegung behalten (nach Lehrs. 18, II.); mithin ist diese Veränderung der vorigen gleich (nach Zus. zu Lehrs. 26, II.). Allein keines von Beiden kann eintreten, denn wenn A seinen Zustand behielte und die Richtung von B verändern könnte, so müsste A (nach Gr. 20) stärker als B sein, was gegen die Annahme wäre. Und wenn B den A mit sich fortnähme, bis beide sich gleich schnell bewegten, so wäre B stärker als A, was gegen die Annahme ist. Da sonach keines von beiden Statt haben kann, so bleibt nur das Dritte übrig, nämlich, dass B das A ein wenig forttreibt und ein wenig von A zurückgestossen wird. W. z. b. w. Man sehe § 51 Th. II, der Prinzipien. ¹⁹⁴⁾

Einunddreissigster Lehrsatz.

Siebente Regel. Wenn sich B und A nach einer Richtung bewegen, A langsamer und B ihm nachfolgend und schneller, so dass er ihn zuletzt

einholt, und wenn dabei A grösser als B ist, aber der Ueberschuss an Schnelligkeit in B grösser als der Ueberschuss der Grösse in A, so wird dann B so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, dass beide dann gleich schnell und in gleicher Richtung sich bewegen. Wäre aber das Mehr an Grösse in A grösser als das Mehr an Schnelligkeit in B, so würde B nach der entgegengesetzten Richtung von A zurückgestossen werden, aber B dabei seine Bewegung ganz behalten.

Man lese § 52, Th. II. der Prinzipien. Auch hier kann man, wie bei dem Vorgehenden, drei Fälle annehmen.

Beweis des ersten Theiles. B kann von A nicht in entgegengesetzter Richtung zurückgestossen werden, da B stärker als A angenommen ist (nach Lehrs. 21 und 22, II. und Gr. 20), also wird B, da es der stärkere ist, A mit sich fortführen, und zwar so, dass beide in gleicher Schnelligkeit sich fortbewegen. Denn dann wird die eintretende Veränderung am kleinsten sein, wie aus dem Vorigen sich ergibt. ¹⁹⁵⁾

Beweis des zweiten Theiles. B kann hier A nicht fortstossen, weil es (nach Lehrs. 21 und 22, II.), als schwächer angenommen ist (nach Gr. 20); und es kann ihm auch von seiner Bewegung nichts mittheilen; deshalb wird B (nach Zus. zu Lehrs. 14, II.) seine ganze Bewegung behalten, aber nicht in derselben Richtung, da angenommen wird, dass es daran von A gehindert werde. Deshalb wird B (nach dem im Kap. 2 der Dioptrik Gesagten) in der entgegengesetzten Richtung zurückgehen, aber dabei seine ganze Bewegung behalten (nach Lehrs. 18, II.). W. z. b. w.

„Man bemerke, dass ich hier und bei den vorgehenden Lehrsätzen als erwiesen angenommen habe, dass „jeder Körper, welcher in gerader Linie auf einen andern „trifft, der ihn unbedingt hindert, in derselben Richtung „weiter fortzugehen, in der entgegengesetzten und in keiner „andern Richtung sich zurückbewegen muss. Um das einzusehen, lese man Kap. 2 der Dioptrik.“ ¹⁹⁶⁾

Erläuterung. Bisher habe ich zur Erklärung der Veränderungen, welche Körper durch gegenseitigen Stoss erleiden, nur zwei Körper in Betracht genommen, als wenn sie von allen andern getrennt wären, und ich habe

auf die sie umgebenden Körper keine Rücksicht genommen. Nunmehr will ich ihren Zustand und ihre Veränderung untersuchen nach Verhältniss der Körper, die sie rings umgeben. ¹⁹⁷⁾

Zweiunddreissigster Lehrsatz.

Wenn der Körper B ringsum von kleinen sich bewegenden Körpern umgeben ist, welche ihn nach allen Richtungen mit gleicher Kraft stossen, so wird er so lange unbewegt an seiner Stelle bleiben, als nicht noch eine andere Ursache hinzutritt.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist selbstverständlich; denn würde B durch den Stoss der von einer Seite kommenden Körperchen in einer Richtung bewegt, so müssten die hier treibenden Körperchen mit stärkerer Kraft stossen als die, welche ihn gleichzeitig in der andern Richtung stossen und in ihrer Wirkung nicht nachlassen können (nach Gr. 20); was gegen die Annahme wäre. ¹⁹⁸⁾

Dreiunddreissigster Lehrssatz.

Der Körper B kann unter solchen Umständen durch die geringste hinzukommende Kraft in jeder beliebigen Richtung bewegt werden.

Beweis. Alle den B unmittelbar berührenden Körper werden, weil (nach der Annahme) sie bewegt sind, aber B (nach dem Lehrs. 32) unbewegt bleibt, sofort bei ihrer Berührung des B ohne Verlust ihrer Bewegung nach der andern Seite zurückweichen (nach Lehrs. 28, II.); somit wird B fortwährend von den Körpern, die ihn unmittelbar berühren, von selbst verlassen, und es ist, so gross man auch B. annimmt, keine Kraft nöthig, um ihn von den ihn unmittelbar berührenden Körpern zu trennen (nach dem zu No. 4 bei Def. 8 Bemerkten). Deshalb wird selbst die kleinste äussere Kraft, welche ihn trifft, immer grösser sein als die, mit der B an seiner Stelle zu bleiben strebt (denn ich habe bereits gezeigt, dass ihm selbst keine Kraft innewohnt, vermöge deren er sich an die ihn unmittelbar berührenden Körper anhängte), und mithin auch unter Hinzunahme der ihn in derselben

Richtung stossenden Körperchen grösser als die Kraft der andern Körperchen, welche B nach der entgegengesetzten Richtung stossen (da die Kraft jener diesen gleich angenommen ist, wenn keine äussere Kraft hinzukommt); deshalb wird (nach Gr. 20) der Körper B von dieser äusseren Kraft, wenn sie auch noch so klein ist, nach jeder Richtung bewegt werden. W. z. b. w. ¹⁹⁹)

Vierunddreissigster Lehrsatz.

Der Körper B kann sich unter diesen Umständen nicht schneller bewegen, als er von der äussern Kraft getrieben wird, wenn auch die ihn umgebenden Körpertheilchen sich viel schneller bewegen.

Beweis. Die Körperchen, welche zugleich mit der äussern Kraft den Körper B nach derselben Richtung stossen, werden, wenn sie sich auch viel schneller bewegen, als die äussere Kraft B zu bewegen vermag, doch (nach der Annahme) keine grössere Kraft haben als die Körperchen, welche B nach der entgegengesetzten Richtung stossen, und ihre ganze Kraft wird deshalb zum Widerstande gegen diese verbraucht, ohne dass sie auf B (nach Lehrs. 32, II.) von ihrer Schnelligkeit etwas übertragen können. Da nun andere Umstände oder Ursachen nicht vorausgesetzt worden sind, so wird B nur von jener äusseren Ursache seine Schnelligkeit erhalten, und es wird sich deshalb (nach Gr. 8, I.) nicht schneller bewegen, als es von der äussern Kraft gestossen worden ist. W. z. b. w. ²⁰⁰)

Fünfunddreissigster Lehrsatz.

Wenn der Körper B in dieser angegebenen Weise von einem äussern Anstoss bewegt wird, so erhält er den grössten Theil seiner Bewegung von den ihn stets umgebenden Körperchen und nicht von der äussern Kraft.

Beweis. Selbst wenn B noch so gross angenommen wird, so wird es doch von dem kleinsten Anstoss in Bewegung gesetzt werden (nach Lehrs. 33, II.). Nun setze man, dass B viermal grösser ist als der äussere Körper,

durch dessen Kraft es gestossen wird; dann werden (nach dem Vorgehenden) beide sich gleich schnell bewegen, und in B wird viermal mehr Bewegung als in dem äussern Körper sein, von dem es gestossen wird (nach Lehrs. 21, II.); deshalb kann es den grössten Theil seiner Kraft (nach Gr. 8, I.) nicht von der äussern Kraft erhalten haben. Da nun ausser dieser keine andern Ursachen als die ihn umgebenden Körper bestehen (da B selbst als unbewegt angenommen worden ist), so erhält es sonach (nach Gr. 9, I.) blos von den es umgebenden Körperchen den grössten Theil seiner Bewegung und nicht von der äussern Kraft. W. z. b. w. ²⁰¹⁾

„Ich bemerke, dass ich hier nicht, wie oben, sagen
 „kann, dass die Bewegung der von einer Richtung kom-
 „menden Theilchen zu dem Widerstande gegen die von
 „der andern Richtung kommenden nöthig sei; denn die
 „mit gleicher Bewegung gegen einander gehenden Körper
 „(wie hier angenommen ist) sind einander nur in der Rich-
 „tung, *) aber nicht in der Bewegung entgegengesetzt. (Nach
 „Zus. zu Lehrs. 9, II.) Deshalb verwenden sie nur ihre
 „Richtung auf ihren gegenseitigen Widerstand, aber nicht
 „ihre Bewegung, und deshalb kann B nichts von seiner
 „Richtung und folglich (nach Zus. zu Lehrs. 27, II.) auch
 „nichts von seiner Schnelligkeit, sofern sie von der Be-
 „wegung unterschieden wird, von den ihn umgebenden
 „Körpern empfangen, wohl aber seine Bewegung; ja er
 „muss, wenn eine fremde Ursache hinzukommt, nothwen-
 „dig von ihnen bewegt werden, wie ich hier gezeigt habe,
 „und wie aus der Art, wie ich den Lehrs. 33 bewiesen
 „habe, klar zu entnehmen ist.“ ²⁰²⁾

Sechsenddreissigster Lehrsatz.

Wenn ein Körper, z. B. unsre Hand, sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewegung bewegen könnte, ohne andern Körpern irgend zu widerstehen und ohne dass andere Körper ihr

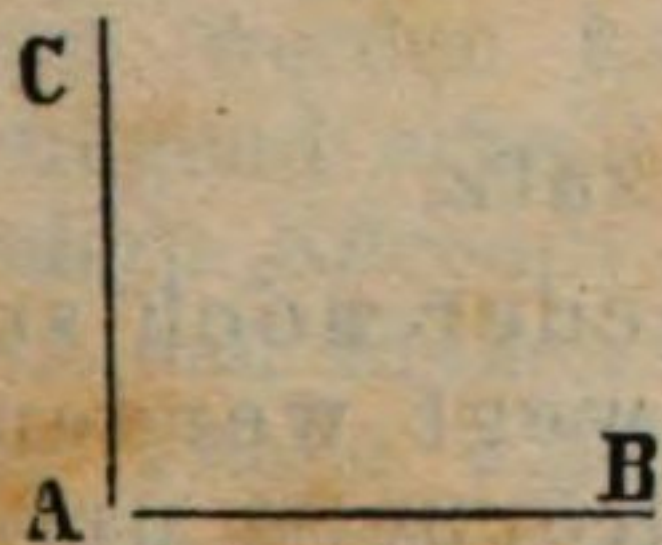
*) Man sehe Lehrs. 24, II., wo gezeigt worden, dass zwei Körper, die gegen einander drängen, ihre Richtung, aber nicht ihre Bewegung darauf verwenden. (A. v. Sp.)

widerstehen, so werden nothwendig in dem Raume, durch den sie sich bewegt, ebenso viele Körper sich nach der einen Richtung wie nach jeder andern mit gleicher Kraft der Geschwindigkeit unter sich wie mit der Hand bewegen.

Beweis. Ein Körper kann sich durch keinen Raum bewegen, der nicht voll von Körpern ist. (Nach Lehrs. 3, II.) Ich sage deshalb, dass der Raum, durch den die Hand sich so bewegen kann, von Körpern angefüllt ist, welche sich nach den angegebenen Bedingungen bewegen werden. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, dass sie ruhen oder in anderer Art sich bewegen. Ruhen sie, so werden sie nothwendig der Bewegung der Hand so lange Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II.), bis deren Bewegung ihnen sich mittheilt und sie mit ihr nach derselben Richtung in gleicher Schnelligkeit sich bewegen. (Nach Lehrs. 20, II.) Allein wir hatten angenommen, dass sie keinen Widerstand leisten, deshalb werden diese Körper sich bewegen. Dies war das Erste.

Ferner müssen sie selbst sich nach allen Richtungen bewegen. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, dass sie nach einer Richtung, etwa von A nach B, sich nicht bewegen. Wenn sich also die Hand von A nach B bewegt, so wird sie nothwendig bewegten Körpern (nach Theil 1 dieses Beweises), und zwar, wie wir angenommen, in anderer Richtung bewegten Körpern, als die Hand sich bewegt, begegnen; deshalb werden sie ihr (nach Lehrs. 14, II.) so lange Widerstand leisten, bis sie in gleicher Richtung mit der Hand sich bewegen (nach Lehrs. 24 und nach Erl. zu Lehrs. 27, II.); allein sie leisten (nach der Annahme) der Hand keinen Widerstand, deshalb werden sie sich in allen Richtungen bewegen. Das war das Zweite.

Ferner werden diese Körper mit einer gleichen Geschwindigkeit unter einander sich nach jeder Richtung hin bewegen; denn nähme man an, dies geschähe nicht mit gleicher Geschwindigkeit, so setze man, dass die von A nach B sich nicht mit solcher Kraft der Schnelligkeit bewegen, als die von A nach C. Wenn sich daher die Hand mit derselben Schnelligkeit (denn es ist angenommen, dass sie mit gleicher Bewegung sich ohne



Widerstand nach allen Richtungen bewegen könne), wie die Körper sich von A nach C bewegen, von A nach B bewege, so würden die von A nach B bewegten Körper so lange der Hand Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II.), bis sie sich in gleicher Schnelligkeit mit der Hand bewegen (nach Lehrs. 31, II.). Allein dies läuft gegen die Annahme; deshalb werden die Körper sich mit gleicher Kraft und Schnelligkeit in allen Richtungen bewegen; dies war das Dritte. Wenn sich endlich die Körper nicht in gleicher Kraft der Schnelligkeit mit der Hand bewegten, so müsste die Hand sich entweder langsamer, d. h. mit geringerer Kraft der Schnelligkeit, oder schneller, d. h. mit grösserer Kraft der Schnelligkeit, bewegen als die Körper. Ist Ersteres der Fall, so wird die Hand den Körpern Widerstand leisten, die ihr in derselben Richtung folgen (nach Lehrs. 31, II.). Ist Letzteres der Fall, so werden die Körper, welchen die Hand folgt, und mit denen sie in gleicher Richtung sich bewegt, ihr widerstehen (nach demselben Lehrs.); allein Beides wäre gegen die Voraussetzung. Wenn sonach die Hand sich weder langsamer noch schneller bewegen kann, so muss sie sich in gleicher Kraft der Schnelligkeit mit den Körpern bewegen. W. z. b. w. ²⁰³⁾

„Wenn man fragt, weshalb ich „mit gleicher Kraft der Schnelligkeit“ sage und nicht einfach „mit gleicher Schnelligkeit“, so lese man die Erläuterung zu Lehrs. 27, II. Und wenn man fragt, weshalb die Hand, wenn sie sich z. B. von A nach B bewegt, nicht den Körpern widerstehe, die sich gleichzeitig von B nach A mit gleicher Kraft bewegen, so lese man Lehrs. 33, II., woraus man ersehen wird, dass die Kraft dieser Körper sich ausgleicht mit der Kraft der Körper (denn diese Kraft ist nach Th. 3 dieses Lehrsatzes jener gleich), welche sich gleichzeitig mit der Hand von A nach B bewegen.“

Siebenunddreissigster Lehrsatz.

Wenn ein Körper, etwa A, von jeder noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt werden kann, so muss er nothwendig von Körpern umgeben sein, die sich mit gleicher gegenseitiger Geschwindigkeit bewegen.

Beweis. Der Körper A muss von allen Seiten mit Körpern umgeben sein (nach Lehrs. 6, II.), die sich nach allen Richtungen gleichmässig bewegen. Denn wenn sie ruhten, so könnte A nicht von jeder noch so kleinen Kraft nach jeder Richtung (wie angenommen ist) bewegt werden, vielmehr müsste denn die Kraft wenigstens so gross sein, dass sie die den Körper A unmittelbar berührenden Körper mit sich bewegen könnte (nach Gr. 20, II.). Wenn ferner die den A umgebenden Körper in der einen Richtung sich mit grösserer Kraft als nach der andern

bewegten, etwa von B nach C mit stärkerer als von C nach B, da er von allen Seiten mit Körpern umgeben ist (wie ich schon bewiesen habe), so werden nothwendig (nach dem zu Lehrs. 33 Bewiesenen) die von B nach C bewegten Körper den Körper A in derselben Richtung mit sich nehmen, und deshalb wird nicht jede noch so kleine Kraft genügen, um A gegen B zu bewegen, vielmehr nur eine solche, welche genau so gross ist, dass sie den Ueberschuss der von B nach C bewegten Körper ergänzt (nach Gr. 20, II.). Deshalb müssen sich die Körper nach allen Richtungen mit gleicher Kraft bewegen, w. z. b. w. ²⁰⁴)

Erläuterung. Da dies bei sogenannten flüssigen Körpern vor sich geht, so folgt, dass flüssige Körper solche sind, welche in viele kleine Theile getheilt sind, die sich mit gleicher Kraft nach allen Richtungen bewegen. Obgleich diese Theile selbst von dem schärfsten Auge nicht erkannt werden können, so kann man es doch nicht bestreiten, da ich es klar bewiesen habe. Denn aus den Lehrsätzen 10 und 11 ergiebt sich eine solche Feinheit der Natur, dass sie selbst durch kein Denken (geschweige durch die Sinne) bestimmt oder erfasst werden kann. Da ferner aus dem Vorstehenden genügend erhellt, dass die Körper durch ihre blossen Ruhe andern Körpern Widerstand leisten, und da man bei der von den Sinnen bekundeten Härte nur wahrnimmt, dass die Theile solcher harten Körper der Bewegung der Hände Widerstand leisten, so kann man deutlich schliessen, dass diejenigen Körper, deren Theilchen alle neben

einander in Ruhe sind, die harten sind. Man sehe §§ 54, 55, 56, Th. 2 der Prinzipien. ²⁰⁵⁾

Dritter Theil.

Nachdem ich so die allgemeinsten Grundsätze über die natürlichen Dinge auseinandergesetzt habe, gehe ich nun zur Erläuterung dessen über, was sich daraus ergibt. Allein da die Folgen dieser Grundsätze zahlreicher sind, als unser Verstand je im Denken durchzugehen vermag, und man hierbei nicht zur Betrachtung gewisser bestimmter Folgen mehr als zur Betrachtung anderer veranlasst wird, so ist zunächst eine kurze anschauliche Schilderung der Erscheinungen zu geben, deren Ursachen ich hier verfolgen will. ²⁰⁶⁾ Diese findet sich indess von § 5 bis § 15, Th. 3 der Prinzipien, und von § 20 bis § 34 daselbst wird eine Annahme vorgetragen, die nach Descartes sich am besten eignet, um die Himmelserscheinungen nicht bloß zu verstehen, sondern auch deren natürliche Ursachen zu erspähen.

Da ferner der beste Weg zur Erkenntniss der Natur der Pflanzen oder des Menschen der ist, dass man beobachtet, wie sie allmählich aus dem Samen entstehen und erzeugt werden, so hat man solche Grundsätze sich auszudenken, die möglichst einfach und leicht verständlich sind, und aus denen man, wie aus den Samen, die Entstehung der Sterne, der Erde und von Allem, was man in der sichtbaren Welt antrifft, ableiten kann, wenn man auch niemals erweisbar machen kann, dass sie so entstanden sind. Denn auf diese Weise wird man deren Natur viel besser erklären, als wenn man sie bloß nach ihrem jetzigen Zustande beschriebe. ²⁰⁷⁾

Ich sage, dass ich die einfachsten und am leichtesten erkennbaren Grundsätze suche; nur solcher bedarf ich; denn ich schreibe den Dingen nur deshalb einen Samen zu, damit deren Natur leichter erkannt werde, und damit ich nach der Weise der Mathematiker von dem Bekanntesten zu dem Unbekannten und von dem Einfachsten zu dem Verwickelteren vorschreite.

Endlich bemerke ich, dass ich solche Grundsätze suche, aus denen man den Ursprung der Gestirne, der Erde u. s. w. ableiten kann. Solche Ursachen, die nur hinreichen, um die Himmelserscheinungen zu erklären, wie von den Astronomen hier und da geschieht, suche ich nicht, sondern solche, die auch zur Erkenntniss der Dinge auf der Erde führen (da alle Ereignisse, welche wir auf der Erde beobachten, zu den Naturerscheinungen zu rechnen sind).²⁰⁸⁾ Um solche zu finden, ist für eine gute Hypothese Nachstehendes inne zu halten:

1. Sie darf (an sich betrachtet) keinen Widerspruch enthalten.

2. Sie muss so einfach als möglich sein.

3. Daraus folgt, dass sie möglichst leicht erfassbar sein muss.

4. Alles, was in der ganzen Natur beobachtet wird, muss aus ihr abgeleitet werden können.²⁰⁹⁾

Ich habe endlich gesagt, dass es gestattet sein müsse, eine Hypothese aufzustellen, aus der man die Naturerscheinungen wie aus ihrer Ursache ableiten könne, wenn man auch bestimmt wisse, dass die Natur nicht so entstanden sei. Um dies zu verstehen, nehme ich folgendes Beispiel: Wenn Jemand auf einen Bogen Papier eine krumme, Parabel genannte, Linie verzeichnet findet und ihre Natur erforschen will, so ist es gleich, ob er annimmt, dass diese Linie zunächst aus einem Kegel ausgeschnitten und dann auf das Papier abgedrückt worden, oder dass sie aus der Bewegung zweier geraden Linien oder sonst wie entstanden sei, wenn er nur aus der von ihm angenommenen Entstehungsart alle Eigenschaften der Parabel beweist. Selbst wenn er weiss, dass diese Linie durch Aufdruck eines Kegelabschnitts entstanden ist, kann er doch beliebig eine andere Ursache annehmen, wie sie ihm am bequemsten scheint, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären. Ebenso kann ich auch zur Erklärung der Gestalten der Natur beliebig irgend eine Hypothese aufstellen, wenn ich nur alle Natur-Erscheinungen in mathematischer Beweisform daraus ableite. Ja, was noch merkwürdiger ist, ich werde kaum irgend eine Hypothese aufstellen können, aus der nicht dieselben Wirkungen vermittelt der oben erklärten Naturgesetze, wenn auch vielleicht umständlicher, abgeleitet werden können.

Denn da der Stoff mit Hülfe jener Gesetze alle Formen, deren er fähig ist, nach und nach annimmt, so werde ich, wenn ich diese Formen der Reihe nach betrachte, endlich auch zu der Form, welche die Form dieser Welt ist, gelangen. ²¹⁰⁾ Deshalb ist kein Irrthum aus einer falschen Hypothese zu befürchten. ²¹¹⁾

Forderung. Man verlangt das Zugeständniss, 1) dass aller Stoff, aus dem die sichtbare Welt besteht, im Anfange von Gott in Theilchen getrennt worden, die einander möglichst gleich waren, ohne kugelartig zu sein, da mehrere solcher Kügelchen verbunden, nicht allen Raum ausfüllen; vielmehr sind diese Theile anders gestaltet und von mittlerer Grösse gewesen, oder haben die Mitte gehalten zwischen allen denen, aus denen jetzt die Himmel und die Gestirne bestehen; und 2) dass sie nur so viel Bewegung an sich gehabt haben, wie jetzt in der Welt angetroffen wird, und 3) dass sie gleiche Bewegung gehabt haben, nämlich einmal die einzelnen eine Bewegung um ihren Mittelpunkt und gegenseitig von einander getrennt, so dass sie einen flüssigen Körper bildeten, wie man den Himmel für einen solchen hält; und zweitens eine gemeinsame Bewegung mehrerer um gewisse andere Punkte, die so entfernt von ihnen und so vertheilt waren, wie es jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne sind; und ferner eine Bewegung auch um andere, etwas zahlreichere Punkte, die der Zahl der Planeten gleich kommen. Somit bildeten diese Theilchen so viele verschiedene Wirbel, als jetzt Gestirne in der Welt sind. Man sehe die Figur zu § 47, Th. 3 der Prinzipien. ²¹²⁾

Diese Hypothese enthält, an sich betrachtet, keinen Widerspruch; denn sie theilt dem Stoffe nur die Theilbarkeit und die Bewegung zu, welche Zustände, wie ich oben bewiesen habe, an dem Stoffe wirklich bestehen, und da ich den Stoff als unendlich und als denselben für den Himmel und die Erde nachgewiesen habe, so kann man ohne Bedenken vor irgend einem Widerspruch annehmen, dass diese Zustände für den ganzen Stoff bestanden haben. ²¹³⁾

Ferner ist diese Hypothese die einfachste, weil sie weder eine Ungleichheit noch eine Unähnlichkeit bei den Theilchen annimmt, in welche im Anfange der Stoff getheilt war und ebenso wenig dies für ihre Bewegung ge-

schieht. Deshalb ist diese Hypothese auch die am leichtesten verständliche. Dies erhellt auch daraus, dass diese Hypothese nur das an dem Stoffe voraussetzt, was Jedermann aus dem Begriffe des Stoffes von selbst einleuchtet, nämlich die Theilbarkeit und die örtliche Bewegung. ²¹⁴⁾

Dass aber alle Naturerscheinungen aus ihr abgeleitet werden können, will ich so weit als möglich durch die That zu zeigen versuchen, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst werde ich die flüssige Natur der Himmel aus ihr ableiten und erklären, wie sie die Ursache des Lichtes ist. Dann werde ich zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem, was man an den Fixsternen beobachtet. Dann werde ich über die Kometen und zuletzt über die Planeten und deren Erscheinungen sprechen. ²¹⁵⁾

Definition 1. Unter der Ekliptik verstehe ich jenen Theil des Wirbels, welcher, während er sich um die Axe dreht, einen grössten Kreis beschreibt. ³¹⁶⁾

Def. 2. Unter den Polen verstehe ich die Theile des Wirbels, welche von der Ekliptik am entferntesten sind, oder die, welche die kleinsten Kreise beschreiben.

Def. 3. Unter dem Streben zur Bewegung verstehe ich keine Art des Denkens, sondern nur die Lage eines Stofftheils, der so angeregt ist, dass er wirklich sich wohin bewegen würde, wenn nicht eine andere Ursache ihn daran verhinderte. ²¹⁷⁾

Def. 4. Unter einer Ecke verstehe ich jede Hervorragung eines Körpers über die Kugelgestalt hinaus. ²¹⁸⁾

G r u n d s ä t z e.

I. Mehrere verbundene Kügelchen können einen Raum nicht stetig ausfüllen. ²¹⁹⁾

II. Ein Stück eines in eckige Theile vertheilten Stoffes braucht mehr Raum, wenn seine Theile sich um ihre eignen Mittelpunkte drehen, als wenn alle seine Theile ruhen und alle Seiten derselben sich unmittelbar berühren. ²²⁰⁾

III. Je kleiner ein Stück Stoff ist, desto leichter wird es von ein und derselben Kraft getrennt. ²²¹⁾

IV. Stoffstücke, welche sich nach einer Richtung hin bewegen und hierbei sich von einander nicht entfernen, sind nicht wirklich getheilt. ²²²⁾

Erster Lehrsatz.

Die Theile des Stoffes, in welche er zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Der ganze Stoff war im Beginne in gleiche und ähnliche Theile getrennt (nach der Forderung), deshalb waren diese Theile (nach Gr. I. u. Lehrs. 2, II.) nicht rund, mithin (nach Def. 4) eckig. W. z. b. w. ²²³⁾

Zweiter Lehrsatz.

Jene Kraft, welche bewirkte, dass die Stofftheilchen sich um ihre eignen Mittelpunkte drehten, bewirkte auch, dass die Ecken der einzelnen Theilchen bei ihrer gegenseitigen Begegnung sich abrieben.

Beweis. Der ganze Stoff war im Beginne in gleiche (nach der Forderung) und eckige (nach Lehrs. 1, III.) Theile gesondert. Hätten sich also, als sie sich um ihre Mittelpunkte zu drehen begannen, ihre Ecken nicht abgerieben, so hätte nothwendig (nach Gr. II.) der ganze Stoff einen grösseren Raum einnehmen müssen als bei seiner Ruhe; dies ist aber widersinnig (nach Lehrs. 4, II.); deshalb haben deren Ecken sich abgerieben, sobald sie sich zu drehen begannen. W. z. b. w. ²²⁴⁾

Das Uebrige fehlt. ²²⁵⁾

Anhang,
welcher
metaphysische Gedanken
enthält,

in denen die schwierigen Fragen, welche sich in dem allgemeinen und besonderen Theile der Metaphysik rücksichtlich des Seienden und seiner Zustände in Bezug auf Gott und seine Eigenschaften und in Bezug auf die menschliche Seele erheben, kurz erläutert werden;

verfasst

von

Benedict von Spinoza

aus

Amsterdam.



Anhang

welcher

metaphysische Gedanken

enthalt

in denen die schwierigsten Fragen, welche sich
in dem allgemeinen und besonderen Theile der
Metaphysik hinsichtlich der Seienden und deren
Ausstände in Bezug auf Gott und seine Eigen-
schaften und in Bezug auf die menschliche Seele
erheben, kurz erläutert werden.

verfasst

von

Benedict von Spinoza

aus

Amsterdam.



Des Anhanges metaphysischer Gedanken

Erster Theil,

in welchem die wichtigsten Punkte des allgemeinen Theils der Metaphysik in Betreff des Seienden und seiner Zustände kurz erläutert werden. ²²⁶⁾

Erstes Kapitel.

Ueber die wirklichen Dinge; über die eingebildeten Dinge und über die Gedankendinge. ²²⁷⁾

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft und nichts über ihre Gegenstände, sondern ich will hier nur die dunklern Punkte, welche hin und wieder von den Schriftstellern über Metaphysik erörtert werden, kurz erläutern.

(Die Definition des Dinges.) Ich beginne daher mit dem Dinge, unter welchem ich Alles das verstehe, von dem, indem man es klar und deutlich vorstellt, man findet, dass es nothwendig besteht oder wenigstens bestehen kann.

Aus dieser Definition oder, wenn man lieber will, aus dieser Beschreibung folgt, dass die Chimäre, das erdichtete Ding und das Gedanken-Ding in keiner Weise zu dem Seienden gerechnet werden können. Denn die

Chimäre *) kann nach ihrer Natur nicht bestehen; dagegen lässt das erdichtete Ding keine klare und deutliche Vorstellung zu, weil der Mensch hier aus blosser Willkür und nicht unwissend wie bei dem Irrthume, sondern absichtlich und wissend das verbindet, was er verbinden will, und das trennt, was er trennen will. Das Gedanken-Ding ist nur ein Zustand des Denkens, welcher dem bessern Behalten, Erläutern und Vorstellen der eingesehenen Dinge dient. Unter einem „Zustand des Denkens“ verstehe ich das, was ich schon in Erläut. zu Lehrs. 4, I. erklärt habe, d. h. alle Zustände des Denkens, also den Verstand, die Freude, die Einbildung u. s. w. ²²⁸⁾

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge im Gedächtniss behält.) Dass es aber gewisse Zustände des Denkens giebt, welche dazu dienen, die Dinge fester und leichter zu behalten und sie, wenn man will, wieder in das Gedächtniss zurückzurufen oder der Seele wieder gegenwärtig zu machen, ist Allen bekannt, welche die so bekannte Gedächtnissregel benutzen, wonach zu dem Behalten und Einprägen eines neuen Gegenstandes man einen andern bekannten zu Hülfe nimmt, welcher entweder im Namen oder in der Sache mit jenem übereinstimmt. Auf diese Weise haben die Philosophen alle natürlichen Dinge auf gewisse Klassen zurückgeführt, welche sie die Gattungen und Arten nennen, und auf die sie zurückgehen, wenn ihnen etwas Neues entgegentritt. ²²⁹⁾

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge erklärt.) Ebenso haben wir auch Zustände des Denkens zur Erklärung der Dinge, indem man sie durch Vergleichung mit andern bestimmt. Die Zustände des Denkens, durch welche man dies bewirkt, heissen die Zeit, die Zahl, das Maass, wozu vielleicht noch einige andere kommen. Davon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die Zahl zur Erklärung der getrenn-

*) Die Chimäre, das erdichtete Ding und das Gedanken-Ding sind keine seienden Dinge. Man halte fest, dass unter „Chimäre“ hier und in dem Folgenden Das verstanden wird, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch einschliesst, wie in Kapitel 3 ausführlicher dargelegt werden wird. (A. v. Sp.)

ten Menge und das Maass zur Erklärung der stetigen Grösse. ²³⁰⁾

(Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge sich bildlich vorstellt.) Endlich ist man gewohnt, Allem, was man einsieht, entsprechende Bilder in unserer Einbildungskraft zu geben, und daher kommt es, dass man auch das Nicht-Seiende sich bejahend, wie das Seiende, bildlich vorstellt. Denn da der Verstand, für sich allein betrachtet, als denkendes Ding zu dem Bejahen keine grössere Kraft hat als zu dem Verneinen, und da das bildliche Vorstellen nur in einem Empfinden der Spuren besteht, welche in dem Gehirn durch die Bewegung der Lebensgeister, die in den Sinnen von den Gegenständen angeregt werden, sich bilden, so kann eine solche Empfindung nur eine verworrene bejahende Vorstellung sein. Daher kommt es, dass alle Weisen, deren der Verstand sich zum Verneinen bedient, wie z. B. Blindheit, Aeusserstes oder Ende, Grenze, Finsterniss u. s. w., als seiende Dinge vorgestellt werden. ²³¹⁾

(Weshalb die Gedanken-Dinge keine Vorstellungen von wirklichen Dingen sind und doch dafür gehalten werden.) Daraus ergibt sich klar, dass diese Zustände des Denkens keine Vorstellungen wirklicher Dinge sind und in keiner Weise dazu gerechnet werden können; deshalb giebt es auch bei ihnen kein Vorgestelltes, was nothwendig besteht oder bestehen kann. Die Ursache aber, weshalb diese Zustände des Denkens für Vorstellungen von Dingen gehalten werden, ist, dass sie von Vorstellungen wirklicher Dinge so unmittelbar ausgehen und entstehen, dass sie der Unaufmerksame leicht mit solchen verwechselt. Deshalb haben sie auch Namen erhalten, als sollten damit Dinge bezeichnet werden, die ausserhalb des Verstandes bestehen, und man hat deshalb diese Dinge oder vielmehr diese Nicht-Dinge Gedanken-Dinge genannt. ²³²⁾

(Die Eintheilung in wirkliche und Gedanken-Dinge ist schlecht.) Hieraus erhellt, wie verkehrt die Eintheilung derselben in wirkliche und Gedanken-Dinge ist; denn man theilt dabei in Dinge und Nicht-Dinge ein oder in Dinge und in Zustände des Denkens. Indess wundere ich mich nicht, dass Philosophen, die blos an die Worte und Sprachformen sich halten, in

solche Irrthümer gerathen sind, weil sie die Dinge nach deren Namen und nicht die Namen nach den Dingen beurtheilen. ²³³⁾

(Inwiefern das Gedanken-Ding ein reines Nichts und inwiefern es ein wirkliches Ding genannt werden kann.) Ebenso verkehrt spricht Der, welcher sagt, dass das Gedanken-Ding kein reines Nichts sei. Denn wenn er das, was mit diesem Namen bezeichnet wird, ausserhalb des Verstandes sucht, so wird er finden, dass es ein reines Nichts ist; versteht er aber darunter nur Zustände des Denkens, so sind sie wirkliche Dinge. Denn wenn ich frage, was die „Art“ ist, so verlange ich da nur nach der Natur dieses Zustandes des Denkens, der in Wahrheit ein Seiendes ist und sich von andern Zuständen des Denkens unterscheidet. Indess können diese Zustände des Denkens keine Vorstellungen von Dingen genannt werden, noch für wahr oder falsch erklärt werden, ebenso wenig wie dies bei der Liebe zulässig ist, die nur gut oder schlecht ist. ²³⁴⁾ So hat Plato, als er den Menschen für ein zweifüssiges Thier ohne Federn erklärte, sich nicht mehr geirrt als Die, welche den Menschen für ein vernünftiges Thier erklärten, da Plato, ebenso wie die Andern, wusste, dass der Mensch ein vernünftiges Thier ist; er brachte nur damit den Menschen unter eine gewisse Klasse, um, wenn er über den Menschen nachdenken wollte, durch Zurückgehen auf diese Klasse, welcher er sich leicht erinnern konnte, sogleich auf die Vorstellung des Menschen zu gelangen. ²³⁵⁾ Vielmehr war Aristoteles in dem grössten Irrthume, wenn er glaubte, durch seine Definition das Wesen des Menschen zureichend erklärt zu haben. Ob aber Plato gut gethan habe, das könnte man wohl fragen; doch gehört dies nicht hierher.

(Bei der Erforschung der Dinge dürfen die wirklichen Dinge nicht mit den Gedanken-Dingen vermengt werden.) Aus allem vorstehend Gesagten erhellt, dass zwischen den wirklichen Dingen und den Gedanken-Dingen keine Uebereinstimmung besteht. Daraus ist leicht abzunehmen, wie sehr man sich in Acht zu nehmen hat, dass man bei der Erforschung der Dinge nicht die wirklichen Dinge mit den Gedanken-Dingen vermenge. Denn das Erforschen der Natur der

Dinge ist verschieden von dem Erforschen der Zustände, durch welche die Dinge von uns vorgestellt werden. Vermengt man Beides, so kann man weder diese Zustände des Vorstellens, noch die wirkliche Natur erkennen, vielmehr geräth man, was die Hauptsache ist, dadurch in grosse Irrthümer, wie es Vielen bisher ergangen ist. ²³⁶⁾

(Wie sich das Gedanken-Ding von dem erdichteten Dinge unterscheidet.) Viele vermengen auch die Gedanken-Dinge mit den erdichteten Dingen; sie halten letztere auch für Gedanken-Dinge, weil sie ausserhalb des Verstandes nicht bestehen. Allein wenn man auf die oben gegebenen Definitionen des Gedanken-Dinges und des erdichteten Dinges genau Acht hat, so wird man einen grossen Unterschied zwischen denselben, sowohl bezüglich ihrer Ursache, als ihrer Natur selbst, abgesehen von der Ursache, bemerken. Das erdichtete Ding habe ich nämlich nur für die rein willkürliche Verbindung zweier Ausdrücke erklärt, wozu die Vernunft keine Anleitung giebt; ²³⁷⁾ deshalb kann das erdichtete Ding nur zufällig wahr sein. Dagegen hängt das Gedanken-Ding nicht von dem blossen Belieben ab und besteht nicht aus der Verbindung irgend welcher Ausdrücke, wie sich aus seiner Definition ergibt. ²³⁸⁾ Wenn daher Jemand fragt, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches Ding oder ein Gedanken-Ding sei, so ist nur das, was ich gesagt, zu wiederholen und zu erwidern, nämlich dass die Eintheilung der Dinge in wirkliche und Gedanken-Dinge eine schlechte sei, und deshalb mit schlechtem Grunde gefragt werde, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches oder ein Gedanken-Ding sei; denn man setzt dabei fälschlich voraus, dass alle Dinge sich in wirkliche und Gedanken-Dinge eintheilen lassen.

(Die Eintheilung der Dinge. ²³⁹⁾ Ich kehre indess zu meiner Aufgabe zurück, von der ich schon etwas abgekommen bin. Aus der Definition, oder wenn man lieber will, aus der Beschreibung, welche ich oben von dem Dinge gegeben habe, kann man leicht ersehen, dass die Dinge einzutheilen sind in Dinge, die vermöge ihrer Natur nothwendig bestehen, oder deren Wesenheit das Dasein einschliesst, und in Dinge, deren Wesenheit das

Dasein nur als mögliches einschliesst. Letztere theilen sich in Substanzen und in Zustände, deren Definitionen Th. I. § 51, 52 und 56 der Prinzipien der Philosophie gegeben sind, weshalb ich sie hier nicht zu wiederholen brauche. ²⁴⁰⁾ Ich will über diese Eintheilung nur so viel bemerken, dass ich ausdrücklich sage, die Dinge theilen sich in Substanzen und Zustände, aber nicht in Substanzen und Accidenzen; denn das Accidens ist nur ein Zustand des Denkens, da es nur eine Beziehung ausdrückt. Wenn ich z. B. sage, dass ein Dreieck sich bewege, so ist die Bewegung nicht ein Zustand des Dreiecks, sondern des bewegten Körpers; deshalb heisst die Bewegung rücksichtlich des Dreiecks zufällig (*accidens*), allein in Bezug auf den Körper ist sie ein wirkliches Ding oder ein Zustand; denn eine Bewegung kann ohne Körper nicht vorgestellt werden, wohl aber ohne Dreieck. ²⁴¹⁾

Ferner will ich, damit man das Bisherige und das Folgende besser verstehe, zu erklären versuchen, was unter „Sein des Wesens“, „Sein des Daseins“, „Sein der Vorstellung“ und endlich unter „Sein der Möglichkeit“ zu verstehen ist. Dazu veranlasst mich auch die Unwissenheit Mancher, die zwischen Wesen und Dasein keinen Unterschied anerkennen, oder wenn sie es thun, das Sein des Wesens mit dem Sein der Vorstellung oder dem Sein der Möglichkeit vermengen. Um Diesen und der Sache möglichst zu genügen, will ich den Gegenstand in dem Folgenden so bestimmt, als ich vermag, erklären.

Zweites Kapitel.

Was das Sein des Wesens, was das Sein des Daseins, was das Sein der Vorstellung und was das Sein der Möglichkeit ist. ²⁴²⁾

Um klar zu verstehen, was mit diesen vier Ausdrücken gemeint ist, braucht man sich nur das vor Augen zu halten, was ich über die unerschaffene Substanz oder über Gott gesagt habe, nämlich:

(Die Geschöpfe sind in überwiegender Weise in Gott.) 1) Dass Gott in überwiegender Weise das enthalte, was wirklich in den geschaffenen Dingen angetroffen wird, d. h. dass Gott solche Attribute habe, in denen alle erschaffenen Dinge in überwiegender Weise enthalten sind, darüber sehe man Th. I., Gr. 8, und Zus. 1 zu Lehrs. 12. So stellt man sich z. B. die Ausdehnung deutlich ohne alles Dasein vor, und da sie somit durch sich selbst keine Kraft zum Dasein hat, so ist sie, wie ich gezeigt habe, von Gott erschaffen worden. (Letzter Lehrsatz, Th. I.) Und da in der Ursache mindestens ebensoviel an Vollkommenheit enthalten sein muss, wie in der Wirkung ist, so folgt, dass alle Vollkommenheiten der Ausdehnung in Gott enthalten sind. Indess haben wir später gesehen, dass eine ausgedehnte Sache ihrer Natur nach theilbar ist, d. h. eine Unvollkommenheit enthält, deshalb haben wir Gott diese Unvollkommenheit nicht zutheilen können (Lehrs. 16, I.) und waren somit zu dem Anerkenntniss genöthigt, dass in Gott ein Attribut enthalten ist, was alle Vollkommenheiten des Stoffes in überwiegendem Maasse enthält (Erl. zu Lehrs. 9, I.), und welches die Stelle des Stoffes vertreten kann. ²⁴³⁾

2) Dass Gott sich selbst und alles Andere kennt, d. h. dass er Alles gegenständlich in sich hat. (Lehrs. 9, I.) ²⁴⁴⁾

3) Dass Gott von allen Dingen die Ursache ist, und dass er aus unbedingter Willensfreiheit handelt.

(Was ist das Sein des Wesens, des Daseins, der Vorstellung und der Möglichkeit?) Hieraus ist klar zu ersehen, was unter diesen vier Bestimmungen zu verstehen ist. Zunächst ist das Sein des Wesens nur der Zustand, vermöge dessen die geschaffenen Dinge in Gottes Attributen befasst sind; das Sein der Vorstellung heisst, dass Alles gegenständlich in dem Vorstellen Gottes enthalten ist, und das Sein der Möglichkeit bedeutet nur die Macht Gottes, vermöge deren er alles noch nicht Vorhandene aus seiner unbedingten Willensfreiheit erschaffen konnte; endlich ist das Sein des Daseins das Wesen der Dinge ausserhalb Gottes und an sich betrachtet; es wird den Dingen zugeschrieben, nachdem sie von Gott geschaffen sind. ²⁴⁵⁾

(Diese vier Bestimmungen unterscheiden sich nur in den geschaffenen Dingen von ein-

ander.) Hieraus ergibt sich klar, dass diese vier Bestimmungen sich nur in den erschaffenen Dingen, aber keineswegs in Gott unterscheiden. Denn von Gott kann man sich nicht vorstellen, dass er der Möglichkeit nach in einem Andern gewesen sei, und sein Dasein und sein Denken ist von seinem Wesen nicht unterschieden.

(Auf einige Fragen in Betreff des Wesens wird geantwortet.) Hiernach kann ich leicht auf Fragen, die hin und wieder über das Wesen aufgeworfen werden, antworten. Es sind die folgenden: Ob das Wesen sich von dem Dasein unterscheidet, und, wenn dies der Fall, ob es etwas von der Vorstellung Verschiedenes ist? und, wenn dies der Fall, ob da das Wesen ein Sein ausserhalb des Verstandes hat; welches letztere man allerdings zugestehen muss. Auf die erste Frage antworte ich mit einer Unterscheidung; nämlich bei Gott ist das Wesen von seinem Dasein nicht verschieden, da sein Wesen ohne Dasein nicht gedacht werden kann; dagegen unterscheidet sich in den übrigen Dingen das Wesen von dem Dasein, denn es kann ohne letzteres vorgestellt werden.²⁴⁶) Auf die zweite Frage antworte ich, dass die Dinge, welche ausserhalb des Verstandes klar und deutlich, oder wahrhaft vorgestellt werden, etwas von der Vorstellung Verschiedenes sind. Indess fragt man hier von Neuem, ob dieses Sein ausserhalb des Verstandes durch sich selbst ist oder von Gott geschaffen ist? Hierauf antworte ich, dass das wirkliche Wesen nicht durch sich ist und auch nicht geschaffen ist; denn Beides würde das wirkliche Dasein des Dinges voraussetzen; vielmehr hängt es blos von dem göttlichen Wesen ab, in welchem Alles enthalten ist; in diesem Sinne stimme ich Denen bei, welche sagen, das Wesen der Dinge sei ewig. Man könnte noch fragen, wie wir vor der Erkenntniss der Natur Gottes das Wesen der Dinge erkennen können, da sie doch, wie ich eben gesagt, nur von Gottes Natur abhängen. Hierauf antworte ich, dass dies davon kommt, dass die Dinge schon geschaffen sind; wären sie noch nicht geschaffen, so gebe ich vollständig zu, dass ihre Erkenntniss nur erst nach der zureichenden Erkenntniss Gottes möglich wäre, ebenso wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, aus der noch nicht erkannten Natur der

Parabel die Natur ihrer Abscissen und Ordinaten zu erkennen. ²⁴⁷⁾

(Weshalb der Verfasser bei der Definition des Wesens auf die Attribute Gottes zurückgeht.) Ich bemerke ferner, dass allerdings das Wesen der noch nicht bestehenden Zustände in ihren Substanzen begriffen ist, und dass das Sein des Wesens dieser Zustände in ihren Substanzen enthalten ist; indess habe ich doch auf Gott zurückgehen wollen, um das Wesen der Zustände und der Substanzen überhaupt zu erklären, und weil das Wesen der Zustände nur erst nach der Erschaffung ihrer Substanzen in diesen enthalten ist, ich aber das ewige Sein des Wesens aufgesucht habe. ²⁴⁸⁾

(Weshalb der Verfasser die Definition von Anderen hier nicht aufführt.) Hiernach halte ich es nicht der Mühe werth, die Schriftsteller, welche anderer Ansicht sind, zu widerlegen und ihre Definitionen und Beschreibungen des Wesens und des Daseins zu prüfen. Ich würde damit eine klare Sache nur verdunkeln; denn was kann man deutlicher fassen als das, was Wesen und Dasein ist; man kann ja keine Definition einer Sache geben, ohne zugleich ihr Wesen zu erklären. ²⁴⁹⁾

(Wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein leicht zu fassen ist.) Sollte ein Philosoph noch zweifeln, ob bei den geschaffenen Dingen das Wesen von dem Dasein verschieden sei, so braucht er sich zur Hebung des Zweifels nicht viel mit Definitionen von beiden zu bemühen; er braucht nur zu irgend einem Bildhauer oder Holzschneider zu gehen; diese werden ihm zeigen, wie sie eine noch nicht bestehende Bildsäule in bestimmter Ordnung sich vorstellen, und nachher werden sie ihm die daseiende vorhalten. ²⁵⁰⁾

Drittes Kapitel.

Ueber das, was Nothwendig, Unmöglich, Möglich und Zufällig ist.

(Was unter diesen Bestimmungen zu verstehen ist.) Nachdem ich somit die Natur des Dinges als solches erklärt habe, wende ich mich zu der Erklärung

einiger seiner Bestimmungen. Ich verstehe übrigens unter Bestimmungen das, was Descartes anderwärts mit Attributen in § 52 Th. I seiner Prinzipien bezeichnet hat. Denn das Ding als solches und für sich allein, als Substanz, erregt uns nicht; deshalb muss es durch ein Attribut erklärt werden, von dem es indessen nur innerhalb des Denkens verschieden ist. Ich kann deshalb mich nicht genug über den übertriebenen Scharfsinn Derer wundern, welche, nicht ohne grossen Nachtheil für die Wahrheit, nach einem Mittlern zwischen Ding und Nichts suchten.²⁵¹⁾ Indess will ich mich mit der Widerlegung ihrer Irrthümer nicht aufhalten, da sie selbst bei ihren Versuchen, eine Definition solcher Zustände zu geben, in ihre eigene leere Spitzfindigkeit sich ganz verlieren.

(Definition der Bestimmungen.) Ich biete daher nur meine Ansicht und sage, dass unter „Bestimmungen des Dinges“ gewisse Attribute zu verstehen sind, unter denen man das Wesen oder Dasein eines Dinges auffasst, die aber doch nur innerhalb des Denkens von ihm unterschieden werden.²⁵²⁾ Ich will versuchen, einige davon (denn ich unternehme nicht, sie alle zu erörtern) hier zu erklären und von Benennungen, welche keine Zustände des Dinges bezeichnen, zu sondern. Zunächst will ich über das Nothwendige und Unmögliche handeln.

(Auf wie viele Weise ein Gegenstand nothwendig und unmöglich genannt werden kann.) Auf zwei Weisen heisst eine Sache nothwendig und unmöglich; entweder in Bezug auf ihr Wesen oder auf ihre Ursache. In Bezug auf das Wesen wissen wir, dass Gott nothwendig besteht; denn sein Wesen kann ohne sein Dasein nicht begriffen werden; dagegen ist eine Chimäre in Rücksicht des Widerspruchs in ihrem Wesen nicht fähig zu bestehen. In Bezug auf die Ursache heissen Dinge, z. B. körperliche, unmöglich oder nothwendig; denn achtet man nur auf ihr Wesen, so kann man dies klar und deutlich ohne ihr Dasein begreifen; deshalb können sie niemals in Kraft einer Nothwendigkeit ihres Wesens bestehen, sondern nur in Kraft ihrer Ursache, d. h. Gottes, als des Schöpfers aller Dinge. Liegt es also in dem göttlichen Beschluss, dass eine Sache bestehe, so besteht sie nothwendig; wo nicht, so ist es unmöglich, dass sie besteht. Denn

es ist selbstverständlich, dass das, was weder eine innere noch eine äussere Ursache für sein Dasein hat, unmöglich dasein kann; nun ist aber die Sache in diesem zweiten Falle so angenommen, dass sie weder vermöge ihres Wesens, was ich unter der innern Ursache verstehe, noch vermöge göttlichen Beschlusses, als der einzigen äusseren Ursache aller Dinge, bestehen kann, woraus folgt, dass die in diesem zweiten Falle von mir angenommenen Dinge unmöglich bestehen können. ²⁵³⁾

(Chimären können sehr wohl Wort-Dinge genannt werden.) Deshalb kann man 1) sehr wohl eine Chimäre, welche weder in dem Verstande noch in der Einbildungskraft besteht, ein Wort-Ding nennen, da sie nur durch Worte ausgedrückt werden kann. So spricht man z. B. wohl in Worten von einem viereckigen Kreise, aber man kann ihn sich nicht vorstellen, noch weniger ihn erkennen. Deshalb ist die Chimäre nur ein Wort, und deshalb kann die Unmöglichkeit nicht zu den Bestimmungen eines Dinges gerechnet werden, da sie eine reine Verneinung ist. ²⁵⁴⁾

(Die erschaffenen Dinge hängen in ihrem Wesen und in ihrem Dasein von Gott ab.) 2) Will ich bemerken, dass nicht blos das Dasein der geschaffenen Dinge, sondern, wie ich später im II. Theile klar beweisen werde, auch ihr Wesen und ihre Natur blos von Gottes Beschlüsse abhängt. Hieraus erhellt, dass die geschaffenen Dinge aus sich selbst keine Nothwendigkeit haben; denn sie haben von sich selbst weder ihr Wesen noch ihr Dasein.

(Die Nothwendigkeit, welche bei den geschaffenen Dingen von der Ursache kommt, bezieht sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein; aber bei Gott ist dies Beides nicht verschieden.) 3) bemerke ich, dass die, vermöge der Ursache, in den Dingen enthaltene Nothwendigkeit sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein bezieht, da diese Beiden in den geschaffenen Dingen verschieden sind; indem jenes von den ewigen Gesetzen der Natur abhängt, ²⁵⁵⁾ dieses aber von der Reihe und Ordnung der Ursachen. Dagegen ist in Gott sein Wesen von seinem Dasein nicht verschieden und deshalb auch die Nothwendigkeit seines Wesens nicht von der seines Daseins verschieden. Könnten

wir daher die ganze Ordnung der Natur erfassen, so würden wir finden, dass Vieles, dessen Natur wir klar und deutlich auffassen, d. h. dessen Wesen nothwendig ein solches ist, ²⁵⁶⁾ in keiner Weise Dasein haben kann; denn wir würden finden, dass das Dasein solcher Dinge in der Natur ebenso unmöglich ist, als wir es für unmöglich halten, dass ein grosser Elephant durch ein Nadelöhr gehen könne, obgleich wir die Natur beider deutlich erkennen. ²⁵⁷⁾ Deshalb würde das Dasein solcher Dinge nur eine Chimäre sein, die wir weder uns vorstellen, noch erkennen könnten.

(Das Mögliche und Zufällige sind keine Bestimmungen der Dinge.) So viel über Nothwendigkeit und Unmöglichkeit. Ich füge Einiges über das Zufällige und Mögliche hinzu, da Manche sie für Bestimmungen der Dinge halten, während sie in Wahrheit nur ein Mangel unseres Verstandes sind. Ich werde das klar darlegen, nachdem ich erklärt habe, was unter beiden zu verstehen ist. ²⁵⁸⁾

(Was das Mögliche und das Zufällige ist.) Ein Ding heisst möglich, wenn man zwar seine wirkende Ursache kennt, aber nicht weiss, ob diese Ursache bestimmt ist. ²⁵⁹⁾ Deshalb kann man auch es selbst nur als ein mögliches, aber nicht als ein nothwendiges oder unmögliches ansehen. Sieht man aber einfach nur auf das Wesen eines Dinges und nicht auf seine Ursache, so wird man es zufällig nennen, d. h. man wird es so zu sagen als ein Mittelding zwischen Gott und der Chimäre ansehen, weil man von Seiten seines Wesens keine Nothwendigkeit des Daseins in ihm antrifft, wie bei dem göttlichen Wesen, noch einen Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie bei der Chimäre. Will man das, was ich möglich nenne, zufällig, und das, was ich zufällig nenne, möglich nennen, so will ich dem nicht entgegenreten, da ich mich nicht gern um Worte streite. Es genügt mir, wenn man zugesteht, dass Beides nur ein Mangel unserer Einsicht und nichts Wirkliches ist.

(Das Mögliche und Zufällige ist nur ein Mangel unserer Einsicht.) Wer dies bestreiten will, dem kann sein Irrthum leicht nachgewiesen werden. Giebt er nämlich auf die Natur, und wie sie von Gott abhängt, Acht, so wird er nichts Zufälliges an den Dingen finden,

d. h. nichts, was von Seiten des Dinges bestehen oder nicht bestehen kann, oder was nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein sachliches Zufällige ist. ²⁶⁰⁾

Es ergiebt sich dies leicht aus Gr. 10, I., wo ich gezeigt, dass ebenso viel Kraft zur Erschaffung eines Dinges wie zu dessen Erhaltung nöthig sei. Deshalb vollbringt kein erschaffenes Ding etwas durch eigene Kraft, so wenig, wie ein erschaffenes Ding durch seine eigene Kraft zu bestehen begonnen hat. Daraus folgt, dass Alles nur durch die Kraft der Alles erzeugenden Ursache, d. h. Gottes geschieht, welcher durch seine Mitwirkung in den einzelnen Zeitpunkten Alles fortgesetzt erzeugt. Wenn also Alles nur vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist leicht einzusehen, dass Alles, was geschieht, nur in Kraft des Beschlusses und Willens Gottes geschieht. Da nun in Gott keine Unbeständigkeit und kein Wechsel besteht, so muss er nach Lehrs 18 und Zusatz zu Lehrsatz 20, I. Alles, was er hervorbringt, hervorzubringen von Ewigkeit her beschlossen haben, und da für kein Ding ein mehr nothwendiger Grund für sein Bestehen gilt, als dass Gott sein kommendes Bestehen beschlossen hat, so folgt, dass in allen erschaffenen Dingen die Nothwendigkeit ihres Daseins von Ewigkeit vorhanden gewesen ist. ²⁶¹⁾ Auch kann man sie nicht zufällig nennen, weil Gott es anders habe beschliessen können; denn in der Ewigkeit giebt es kein Wenn und kein Vor und Nach und keine Bestimmung der Zeit, und daraus folgt, dass Gott vor diesen Beschlüssen nicht bestanden hat, so dass er es anders hätte beschliessen können. ²⁶²⁾

(Die Vereinigung unseres freien Willens mit der Vorherbestimmung Gottes überschreitet den menschlichen Verstand.) Was aber den menschlichen Willen anlangt, den ich frei genannt habe, so wird auch dieser nach Zusatz zu Lehrsatz 15, I. von Gottes Mitwirkung erhalten, und kein Mensch will oder wirkt Etwas, von dem nicht Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, dass er es so wolle und thue. Wie dies aber ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit möglich ist, überschreitet unser Fassungsvermögen; aber deshalb darf man das, was man klar einsieht, nicht wegen dem, was man nicht weiss, verwerfen; denn wenn man auf seine Natur Acht hat, so erkennt man klar und deutlich, dass man in sei-

nen Handlungen frei ist, und dass man Vieles überlegt, bloß weil man es will, und wenn man auf Gottes Natur Acht hat, so erkennt man auch, wie ich eben gezeigt, klar und deutlich, dass Alles von ihm abhängt, und dass Alles nur besteht, weil es so von Ewigkeit her von Gott beschlossen worden ist. Aber wie der menschliche Wille von Gott in den einzelnen Zeitpunkten so forterschaffen wird, dass er frei bleibt, das weiss man nicht; denn es giebt Vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem man doch weiss, dass Gott es gethan hat, wie z. B. jene wirkliche Theilung des Stoffes in unendlich viele Theilchen völlig überzeugend von mir, Lehrs. 11, II. bewiesen worden ist, obgleich man nicht weiss, wie dieses möglich ist.²⁶³⁾ Wenn man daher statt der bekannten Sache zwei Begriffe, das Mögliche und das Zufällige, unterschiebt, so bezeichnen diese nur einen Mangel des eigenen Wissens über das Bestehen der Sache.

Viertes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit, die Dauer und die Zeit.

Indem ich oben die Dinge in solche eingetheilt habe, deren Wesen das Dasein einschliesst, und in solche, deren Wesen nur ihr mögliches Dasein einschliesst, entsteht daraus der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer. Ueber die Ewigkeit werde ich später ausführlicher sprechen.²⁶⁴⁾ Hier sage ich nur, dass sie das Attribut ist, unter dem ich das unendliche Dasein Gottes begreife, dagegen ist die Dauer das Attribut, unter dem ich das Dasein der erschaffenen Dinge, so wie sie in ihrer Wirklichkeit beharren, begreife. Daraus folgt klar, dass die Dauer von dem ganzen Dasein eines Dinges nur in dem Denken unterschieden wird; da man das, was man der Dauer eines Dinges abzieht, auch seinem Dasein abziehen muss. Um dies zu bestimmen, vergleicht man es mit der Dauer jener Dinge, welche eine feste und bestimmte Bewegung haben, und nennt diese Vergleichung die Zeit. Deshalb ist die Zeit keine Bestimmung der Dinge, sondern nur eine Art,

sie zu denken, d. h. wie ich gesagt, ein Gedanken-Ding; sie ist eine Art zu denken, welche der Erklärung der Dauer dient. Ich bemerke hier, was später bei der Besprechung der Ewigkeit nützlich sein wird, dass die Dauer grösser und kleiner und gleichsam aus Theilen bestehend vorgestellt wird, und dass die Dauer nur ein Attribut des Daseins, aber nicht des Wesens ist. ²⁶⁵⁾

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegensatz, der Ordnung u. s. w.

Aus der Vergleichung der Dinge entstehen einige Begriffe, welche jedoch ausserhalb der Dinge selbst nichts sind als Zustände des Denkens. Dies ergibt sich daraus, dass, wenn man sie als ausserhalb des Denkens bestehende Dinge betrachten wollte, man die klare Vorstellung, welche man von ihnen hat, sofort zu einer verworrenen machen würde. Dergleichen Begriffe sind: Gegensatz, Ordnung, Uebereinstimmung, Unterschied, Subjekt, das von Etwas Ausgesagte, und etwaige ähnliche solche. Diese Begriffe werden von uns deutlich vorgestellt, so lange wir sie nicht als etwas vorstellen, was von dem Wesen der entgegengesetzten oder geordneten Dinge u. s. w. verschieden ist, ¹⁶⁶⁾ sondern wenn wir sie nur als Zustände des Denkens nehmen, mittelst deren wir die Dinge leichter behalten oder vorstellen. Ich halte es deshalb nicht für nöthig, hierüber noch weiter zu sprechen, sondern ich gehe auf die sogenannten transscendentalen Ausdrücke über. ²⁶⁷⁾

Sechstes Kapitel.

Ueber das Eine, Wahre und Gute.

Diese Ausdrücke werden beinah von allen Metaphysikern für die allgemeinsten Zustände der Dinge gehalten; sie sagen, dass jedes Ding eines, wahr und gut sei, auch

wenn Niemand es denkt. Indess werden wir sehen, was man darunter zu verstehen hat, wenn ich jeden dieser Ausdrücke für sich untersucht haben werde. ²⁶⁸⁾

Ich beginne mit dem ersten, d. h. mit dem: Eines. Man sagt, dass dieser Ausdruck etwas Wirkliches ausserhalb des Denkens bezeichne; allein man kann nicht angeben, was er dem Dinge hinzufügt. Dies zeigt deutlich, dass man hier ein Gedanken-Ding mit einem wirklichen Dinge vermengt, und dadurch wird das, was man klar vorstellt, verworren gemacht. Ich behaupte dagegen, dass die Einheit in keiner Weise von dem Dinge selbst verschieden ist, oder dass sie dem Dinge nichts hinzufügt, sondern dass sie nur eine Art des Denkens ist, wodurch man die Dinge von einander sondert, die einander ähnlich sind, oder die mit einander in gewisser Weise übereinstimmen.

Der Einheit ist die Vielheit entgegengesetzt, die ebenfalls den Dingen nichts hinzufügt und nur eine Art des Denkens ist, wie man klar und deutlich erkennt. Auch sehe ich nicht, was über einen so klaren Gegenstand noch zu sagen wäre; nur bemerke ich noch, dass Gott, so weit man ihn von anderen Dingen sondert, einer genannt werden kann; dass er aber, so weit man erkennt, dass nicht Mehrere seiner Natur bestehen können, einzig genannt werden kann. Wollte man aber die Sache genauer prüfen, so könnte ich vielleicht zeigen, dass Gott nur uneigentlich Einer und Einziger genannt werde; indess ist diese Frage für Die, welche nur um die Sache und nicht um Worte sich kümmern, nicht von grosser, ja von gar keiner Erheblichkeit. Ich übergehe dies daher und wende mich zu dem zweiten Ausdruck, von dem ich mit gleicher Sorgfalt das, was daran falsch ist, angeben werde. ²⁶⁹⁾

Um die beiden Ausdrücke, das Wahre und das Falsche, richtig zu verstehen, werde ich von der Bedeutung der Worte beginnen, woraus sich ergeben wird, dass sie nur äusserliche Bezeichnungen der Gegenstände sind und den Dingen nur in rednerischer Weise beigelegt werden. Allein da die Menge zuerst die Worte erfunden hat, die nachher der Philosoph gebraucht, so ist es für Den, welcher nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, von Interesse, zu ermitteln, was das Wort zunächst bei

der Menge bezeichnet; besonders wenn andere Gründe fehlen, welche zur Ermittlung dieses Sinnes aus der Natur der Sprache entnommen werden könnten. Die erste Bedeutung von wahr und falsch scheint von den Erzählungen entstanden zu sein; diejenige Erzählung wurde wahr genannt, welche eine Thatsache betraf, die sich wirklich ereignet hatte, und diejenige war falsch, die eine Thatsache betraf, die nirgends sich zugetragen hatte. Allein die Philosophen benutzten diese Bedeutung nachher zur Bezeichnung der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, und umgekehrt; deshalb heisst diejenige Vorstellung wahr, welche uns die Sache so zeigt, wie sie an sich ist, und falsch die, welche uns die Sache anders darstellt, als sie wirklich ist; denn die Vorstellungen sind eben nur geistige Erzählungen oder Geschichten der Natur.²⁷⁰⁾ Von hier sind dann die Worte bildlich auf die stummen Gegenstände übertragen worden; so nennt man das Gold wahr (ächt) oder falsch, gleich als wenn das von uns vorgestellte Gold etwas von sich selbst erzählte, was an sich ist oder was nicht ist.²⁷¹⁾

Deshalb sind Die im Irrthum, welche den Ausdruck „wahr“ für transscendental oder für eine Bestimmung des Gegenstandes ansehen; vielmehr kann er von den Dingen selbst nur uneigentlich, oder wenn man lieber will, nur rednerisch gebraucht werden.

Wenn man ferner fragt, was die Wahrheit abgesehen von der wahren Vorstellung sei, so frage man auch, was das Weisse ohne den weissen Körper sei; denn beide verhalten sich hier zu einander in gleicher Art.

Ueber die Ursache des Wahren und Falschen habe ich schon oben gehandelt, ich habe deshalb nichts weiter darüber zu bemerken, und selbst das hier Gesagte wäre nicht nöthig gewesen, wenn nicht die Schriftsteller in dergleichen Spielereien sich so verwickelt hätten, dass sie sich nicht wieder herauswinden konnten und den Knoten in der Binse suchten.²⁷²⁾

(Was die Eigenschaften der Wahrheit sind? Die Gewissheit ist nicht in den Gegenständen.) Die Eigenschaften der Wahrheit oder der wahren Vorstellung sind, 1) dass sie klar und deutlich ist; 2) dass sie allen Zweifel beseitigt oder, mit einem Worte, dass sie gewiss ist.²⁷³⁾ Wenn man die Gewissheit in den Dingen

sucht, täuscht man sich ebenso, als wenn man die Wahrheit in ihnen sucht. Man sagt allerdings: die Sache ist noch ungewiss; allein man nimmt dann rednerisch das Vorgestellte für die Vorstellung, wie man auch eine Sache für zweifelhaft erklärt; ausgenommen, dass man hier unter Ungewissheit auch die Zufälligkeit versteht oder eine Sache, die in uns den Zweifel oder die Ungewissheit erweckt. Ich brauche mich nicht länger hierbei aufzuhalten, sondern gehe zu dem dritten Ausdruck über, wo ich auch erklären will, was sein Gegentheil bezeichnet.

Ein Ding für sich betrachtet, heisst weder gut noch schlecht, sondern nur in Rücksicht auf ein anderes, dem es hilft, das, was es liebt, zu erlangen oder umgekehrt; deshalb kann ein und dieselbe Sache je nach verschiedenen Rücksichten gut und schlecht genannt werden. Wenn z. B. der dem Absalon von Ahitoffel gegebene Rath in der Bibel gut genannt wird, so war er doch für David der schlechteste, da er dessen Untergang beabsichtigte. ²⁷⁴⁾ Auch giebt es viele Güter, die es nicht für Jedermann sind; so ist das Heil ²⁷⁵⁾ für die Menschen gut, aber für die unvernünftigen Thiere und Pflanzen weder gut noch schlecht, da es sich auf diese nicht bezieht. Gott heisst der höchste Gute, weil er Allen hilft, indem er durch seine Mitwirkung einem Jeden sein Dasein erhält, was Jedem das Liebste ist. Dagegen giebt es kein unbedingtes Böse, wie selbstverständlich ist. ²⁷⁶⁾

Verlangt man aber nach einem metaphysischen Guten, was frei von jeder Beziehung ist, so steckt man in einer falschen Voraussetzung, indem man den Unterschied im Denken mit dem wirklichen und zuständigen Unterschiede verwechselt. Man unterscheidet zwischen der Sache selbst und den in jeder Sache enthaltenen Bestreben, ihr Dasein zu erhalten, obgleich man nicht weiss, was man unter „Bestreben“ meint. Beide Begriffe sind zwar im Denken oder vielmehr den Worten nach verschieden, was hauptsächlich irre geführt hat, aber keineswegs in der Sache.

(Wie sich die Dinge und das Bestreben derselben, sich in ihrem Zustande zu erhalten, von einander unterscheiden.) Um dies klar zu machen, will ich das Beispiel einer höchst einfachen Sache hier vorführen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande

zu beharren; aber diese Kraft ist in Wahrheit nur die Bewegung selbst, d. h. die Bewegung ist von Natur so beschaffen. Wenn ich nämlich sage, dass in diesem Körper A nur eine gewisse Menge von Bewegung enthalten ist, so folgt klar, dass, so lange ich auf diesen Körper Acht gebe, ich immer sagen muss, dass er sich bewegt. Denn wenn ich sage, dass er seine Kraft, sich zu bewegen, aus sich selbst verliere, so ertheile ich ihm nothwendig etwas Weiteres zu dem in der Voraussetzung Angenommenen, und dadurch verliert er seine Natur.²⁷⁷⁾ Sollte dieser Grund noch nicht klar genug sein, so setze man, dass sein Bestreben, sich zu bewegen, etwas Besonderes neben den Gesetzen und der Natur der Bewegung sei. Wenn man nun dieses Streben für ein metaphysisches Gut hält, so wird auch entsprechend dieses Bestreben ein Bestreben haben, in seinem Sein zu beharren, und dieses Bestreben wird wieder ein anderes haben, und so fort ohne Ende, was zu dem Widersinnigsten führt, was man denken kann. Der Grund, weshalb man dies Bestreben des Dinges von ihm selbst unterschieden hat, ist, dass man in sich selbst das Verlangen, sich zu erhalten, findet und ein solches Verlangen in jeder Sache voraussetzt.

(Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann.) Indess stellt man die Frage, ob Gott vor Erschaffung der Dinge gut genannt werden könne? Aus meiner Definition scheint zu folgen, dass Gott ein solches Attribut nicht gehabt habe; da ich gesagt habe, dass ein Ding, an sich betrachtet, weder gut noch schlecht genannt werden könne. Dies scheint Vielen widersinnig, obgleich ich nicht weiss, warum? Denn man giebt Gott viele Attribute solcher Art, die ihm vor Erschaffung der Welt nicht zukamen, als nur der Möglichkeit nach, so z. B. nennt man Gott den Schöpfer, den Richter, mitleidig u. s. w. Deshalb brauchen solche Einwendungen uns keine Sorge zu machen.²⁷⁸⁾

(In welchem Sinne das Vollkommene als Beziehung und in welchem es unbedingt ausgesagt wird.) Ebenso wie das Gute und Schlechte nur beziehungsweise ausgesagt wird, geschieht es auch mit der Vollkommenheit, ausser wenn sie für das Wesen der Sache selbst genommen wird, in welchem Sinne ich oben gesagt

habe, dass Gott eine unendliche Wesenheit, oder dass er unendlich sei. ²⁷⁹⁾

Mehr will ich hier nicht zufügen, da ich das, was sonst noch zu dem allgemeinen Theil der Metaphysik gehört, für hinlänglich bekannt halte, und es deshalb nicht der Mühe verlohnt, es weiter zu erörtern.

Des

Anhanges metaphysischer Gedanken

Zweiter Theil,

in dem hauptsächlich das kurz erläutert wird, was in dem besondern Theile der Metaphysik über Gott, seine Attribute und die menschliche Seele gewöhnlich enthalten ist. ²⁸⁰⁾

Erstes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit Gottes.

(Eintheilung der Substanzen.) Ich habe schon oben gezeigt, dass es in der Natur der Dinge nur Substanzen und Zustände derselben giebt; ²⁸¹⁾ man darf deshalb hier nicht erwarten, dass ich etwas über die substantiellen Formen und die wirklichen Accidenzen ²⁸²⁾ sagen werde; denn dies und Anderes dieser Art sind thörichte Vorstellungen. Ferner habe ich die Substanzen in zwei Hauptgattungen eingetheilt, nämlich in die Ausdehnung und in das Denken, und das letztere in das erschaffene Denken oder in die menschliche Seele und in das unerschaffene Denken, oder Gott. ²⁸³⁾ Das Dasein dieses habe ich über und über dargelegt; theils von rückwärts, d. h. aus der Vorstellung, die wir von ihm haben, theils von vorwärts, d. h. von seinem Wesen aus, als der Ursache

vom Dasein Gottes. Indess habe ich manche seiner Attribute kürzer behandelt, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, und deshalb will ich dies hier nachholen und ausführlicher erklären und dabei einige andere Fragen zur Lösung bringen.

Das vornehmste Attribut, was vor Allem zu betrachten ist, ist die Ewigkeit Gottes, womit wir dessen Dauer ausdrücken; oder wir nennen vielmehr Gott ewig, um ihm keine Dauer zuzutheilen. Denn die Dauer ist, wie ich im Th. I. bemerkt habe, ein dem Dasein, aber nicht ein dem Wesen der Dinge zukommender Zustand; ²⁸⁴⁾ man kann deshalb Gott, dessen Dasein von seinem Wesen kommt, keine Dauer zusprechen. Wer dies thut, trennt sein Dasein von seinem Wesen. Dennoch stellt man die Frage, ob Gott jetzt nicht länger bestanden habe als damals, wo er Adam erschaffen habe; man hält dies für genügend klar und meint deshalb, dass Gott auf keine Weise die Dauer entzogen werden dürfe. Allein das ist eine unbegründete Voraussetzung, indem man dabei annimmt, dass Gottes Wesen von seinem Dasein verschieden sei. Denn man fragt, ob Gott, der bis zu Adam bestanden habe, nicht von da ab bis zu unserer Zeit noch länger bestanden habe? Somit giebt man Gott mit den einzelnen Tagen eine längere Dauer und nimmt an, dass er gleichsam von sich selbst fortwährend geschaffen werde. Sonderte man aber das Dasein Gottes nicht von seinem Wesen, so würde man Gott keine Dauer beilegen, da dem Wesen der Dinge in keiner Weise die Dauer zukommen kann; denn Niemand wird je behaupten, dass das Wesen des Kreises oder Dreiecks, insofern es eine ewige Wahrheit ist, jetzt länger als zu Adam's Zeit bestanden habe. ²⁸⁵⁾ Ferner ist die Dauer länger oder kürzer, oder man stellt sie sich gleichsam aus Theilen bestehend vor; hieraus folgt klar, dass man sie Gott nicht beilegen kann; denn sein Wesen ist ewig, d. h. es giebt darin kein Früher oder Später, und deshalb kann man ihm niemals eine Dauer beilegen, ohne gleichzeitig den wahren Begriff, den man von Gott hat, zu zerstören, d. h. ohne das seiner Natur nach Unendliche und nur als unendlich Vorstellbare in Theile zu sondern, d. h. ihm eine Dauer beizulegen. ²⁸⁶⁾

Der Grund zu diesem Irrthume der Schriftsteller ist, 1) dass sie ohne auf Gott zu achten, die Ewigkeit zu er-

klären versucht haben; als wenn die Ewigkeit ohne die Betrachtung des göttlichen Wesens erkannt werden könnte, oder als wenn sie etwas Besonderes neben dem göttlichen Wesen wäre. Und das ist wieder daher gekommen, dass man aus Mangel an Worten sich gewöhnt hat, die Ewigkeit auch solchen Dingen, deren Wesen von ihrem Dasein verschieden ist, zuzusprechen (so wenn man sagt, es sei kein Widerspruch, dass die Welt von Ewigkeit bestanden habe) und folglich auch dem Wesen solcher Dinge, auch wenn man sie noch nicht als seiend vorstellt; denn man nennt sie auch dann ewig. 2) Weil man die Dauer nur insofern den Dingen zuspricht, als man annimmt, dass sie einem beständigen Wechsel unterliegen, und nicht insofern deren Wesen von ihrem Dasein, wie ich es thue, unterschieden wird. 3) Weil sie Gottes Wesen ebenso wie das der erschaffenen Dinge von seinem Dasein trennten. Diese Irrthümer waren der Anlass zu jenem. Denn der erste Irrthum, welcher die weiteren veranlasste, war, dass man nicht erkannte, was die Ewigkeit ist, sondern diese selbst als eine Art von Dauer betrachtete. Der zweite Irrthum war, dass man nicht leicht den Unterschied zwischen der Dauer der erschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes auffinden konnte. Der letzte Irrthum endlich war, dass man, obgleich die Dauer nur ein Zustand des Daseins ist, Gottes Dasein von seinem Wesen trennte und Gott, wie gesagt, eine Dauer zutheilte.

Um indess besser einzusehen, was die Ewigkeit ist, und wie sie ohne das göttliche Wesen nicht gefasst werden kann, muss man bedenken, wie ich schon oben gesagt, dass die erschaffenen Dinge, d. h. Alles ausser Gott, immer nur durch die blosse Kraft oder durch das Wesen Gottes bestehen und nicht aus eigener Kraft.²⁸⁷⁾ Daraus folgt, dass das gegenwärtige Sein dieser Dinge nicht die Ursache ihres künftigen Seins ist, sondern dass diese Ursache nur die Unveränderlichkeit Gottes ist. Deshalb müssen wir sagen, dass Gott, nachdem er zuerst ein Ding erschaffen habe, es auch nacher stetig erhalten werde, oder dass er diese That des Erschaffens ohne Unterlass fortsetzen werde. Daraus folgere ich, 1) dass man von dem geschaffenen Dinge sagen kann, es erfreue sich des Daseins; weil nämlich sein Dasein nicht aus seinem Wesen kommt. Dagegen kann man von Gott nicht sagen,

er erfreue sich des Daseins, denn das Dasein Gottes ist Gott selbst, ebenso wie sein Wesen, deshalb erfreuen sich wohl die geschaffenen Dinge, aber niemals Gott des Daseins. 2) Alle erschaffenen Dinge entbehren, während sie an der gegenwärtigen Dauer und dem Dasein Theil nehmen, dieser Dauer für die kommende Zeit, weil diese ihnen ununterbrochen zugetheilt werden muss; aber von ihrem Wesen kann man nicht das Gleiche sagen.²⁸⁸⁾ Dagegen kann man Gott, weil sein Dasein von seinem Wesen kommt, kein zukünftiges Dasein zutheilen; denn dieses Dasein, was er dann haben würde, ist ihm auch wirklich zu ertheilen, oder um richtiger mich auszudrücken, das wirkliche unendliche Dasein gebührt Gott in gleicher Weise, wie ihm wirklich ein unendlicher Verstand zukommt. Dieses unendliche Dasein nenne ich Ewigkeit; diese kann nur Gott zugetheilt werden, aber keinem erschaffenen Dinge, selbst dann nicht, wenn dessen Dauer nach beiden Seiten kein Ende hat.²⁸⁹⁾ — So viel über die Ewigkeit. Von der Nothwendigkeit Gottes sage ich nichts, weil, nachdem ich dessen Dasein aus seinem Wesen bewiesen habe, dies nicht nöthig ist. Ich gehe deshalb zur Einheit über.

Zweites Kapitel.

Ueber die Einheit Gottes.

Ich habe mich oft über die hohlen Gründe gewundert, durch welche die Schriftsteller die Freiheit Gottes zu begründen suchen; z. B.: „Wenn Einer die Welt erschaffen konnte, so waren die Uebrigen nicht nöthig“; oder: „Wenn Alles nach demselben Ziele strebt, so ist es von einem Begründer ausgegangen“; und Aehnliches, was man äusserlich aus Beziehungen oder Worten abgeleitet hat. Ich werde deshalb dies Alles bei Seite lassen und meinen Beweis hier so klar und kurz als möglich in folgender Weise aufstellen:

Zu den Attributen Gottes habe ich die höchste Einsicht gerechnet und hinzugefügt, dass Gott all seine Vollkommenheit von sich und nicht von etwas Anderem habe.

Soll es nun mehrere Götter oder höchst vollkommene Wesen geben, so müssen sie alle höchst einsichtig sein, und dazu genügt nicht, dass jedes nur sich selbst erkennt, vielmehr muss es Alles erkennen, also sowohl sich als auch die übrigen Götter; daraus würde aber folgen, dass die Vollkommenheit eines jeden theils von ihm selbst, theils von einem andern abhinge. Es könnte also dann nicht jedes ein höchst vollkommenes Wesen sein, d. h. wie ich eben bemerkt, ein Wesen, was all seine Vollkommenheit von sich und nicht von einem andern hat; während ich doch eben bewiesen habe, dass Gott das vollkommenste Wesen ist und besteht. Daraus kann man also schliessen, dass nur ein Gott besteht; denn wären deren mehrere, so müsste das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit an sich haben, was widersinnig ist. — So viel über die Einheit Gottes. ²⁹⁰⁾

Drittes Kapitel.

Ueber die Unermesslichkeit Gottes.

Ich habe oben gezeigt, dass ein endliches und unvollkommenes Ding, d. h. was an dem Nichts Theil hat, nicht vorgestellt werden kann, wenn man nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Wesen achtet, d. h. auf Gott. ²⁹¹⁾ Deshalb kann nur Gott allein unendlich genannt werden, nämlich insofern man findet, dass er in Wahrheit in unendlicher Vollkommenheit besteht. Indess kann Gott unermesslich oder unbegrenzbar auch insofern genannt werden, als man bedenkt, dass es kein Wesen giebt, durch das die Vollkommenheit Gottes beschränkt werden könnte. Hieraus folgt, dass die Unendlichkeit Gottes, trotz dieser Wortform, etwas höchst Bejahendes ist. Denn man nennt ihn nur insofern unendlich, als man auf sein Wesen oder auf seine höchste Vollkommenheit achtet. Dagegen wird die Unermesslichkeit Gott nur beziehungsweise zugetheilt; denn sie gehört zu Gott nicht, insofern er an sich als das vollkommenste Wesen betrachtet wird, sondern sofern er als erste Ursache gilt, die, wenn sie auch nur in Bezug auf die untergeordneten

Dinge die vollkommenste wäre, dennoch unermesslich sein würde, da es kein Ding gäbe, folglich auch keines als vollkommener wie jene Ursache vorgestellt werden könnte, durch das sie begrenzt oder gemessen werden könnte. (Man sehe das Ausführliche hierüber Gr. 9, I. ²⁹²)

Indess scheinen die Schriftsteller, wenn sie von der Unermesslichkeit Gottes sprechen, mitunter Gott die Grösse beizulegen; denn sie wollen aus diesem Attribut folgern, dass Gott überall gegenwärtig sein müsse, als wenn sie sagen wollten, wenn Gott in einem Orte nicht wäre, so würde seine Grösse beschränkt sein. Dies erhellt noch mehr aus einem andern, von ihnen beigebrachten Grunde, womit sie zeigen, dass Gott unendlich oder unermesslich sei (denn dieses Beides verwechseln sie mit einander), also auch überall sei. Wenn Gott, sagen sie, reine Thätigkeit ist, wie es der Fall ist, so ist er nothwendig überall und unendlich; denn wäre er nicht überall, so könnte er nicht überall, wo er will, sein, oder er müsste nothwendig (NB.) sich bewegen — hieraus ergibt sich klar, dass sie Gott die Unermesslichkeit beilegen, insofern sie ihn als eine Grösse ansehen; denn sie entnehmen aus den Eigenschaften der Ausdehnung diese ihre Gründe für die Bestätigung der Unermesslichkeit Gottes, was durchaus widersinnig ist. ²⁹³)

Fragt man mich, woher ich beweisen wolle, dass Gott überall sei, so antworte ich, dass ich dies schon genügend und hinreichend dargethan habe, als ich gezeigt, dass kein Ding auch nur einen Augenblick bestehen könne, ohne nicht in den einzelnen Augenblicken von Gott forterschaffen zu werden. ²⁹⁴)

(Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.) Um indess die Allgegenwart Gottes oder seine Gegenwart in den einzelnen Dingen richtig zu erkennen, müsste die innerste Natur des göttlichen Willens durchschaut sein, mittelst deren er die Dinge erschaffen hat und stetig forterschafft. Dies übersteigt aber die menschliche Fassungskraft, und deshalb kann nicht erklärt werden, wie Gott überall ist. ²⁹⁵)

Manche nehmen eine dreifache Unermesslichkeit Gottes an, die des Wesens, der Macht und der Gegenwart; allein sie treiben ein leeres Spiel, da sie an-

scheinend zwischen dem Wesen und der Macht Gottes einen Unterschied annehmen.

(Gottes Macht ist von seinem Wesen nicht verschieden.) Dasselbe haben Andere offener ausgesprochen, indem sie sagen, Gott sei überall, vermöge seiner Macht, nicht vermöge seines Wesens; als wenn die Macht Gottes von all seinen Attributen oder von seinem unendlichen Wesen verschieden wäre, da sie doch nur ein und dasselbe sind. Wäre dies nicht, so wäre die Macht entweder etwas Erschaffenes oder ein dem göttlichen Wesen nebenbei Zukommendes, ohne welches das Wesen begriffen werden könnte; was Beides widersinnig ist. Denn wäre sie etwas Erschaffenes, so müsste die Macht Gottes von etwas Anderem erhalten werden, und dies führte zu einer Reihe ohne Ende; wäre sie nur ein Nebenbei-Seiendes, so wäre Gott, gegen das oben Erwiesene, kein einfachstes Wesen. ²⁹⁶⁾

(Dies gilt auch von seiner Allgegenwart.) Endlich wollen sie auch mit der Unermesslichkeit der Gegenwart etwas Anderes als das Wesen Gottes bezeichnen, durch welches die Dinge geschaffen sind und stetig erhalten werden. Dies ist indess ein grosser Widersinn, in welchen sie dadurch gerathen sind, dass sie den Verstand Gottes mit dem menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht von Königen verglichen. ²⁹⁷⁾

Viertes Kapitel.

Ueber die Unveränderlichkeit Gottes.

Unter Veränderung verstehe ich hier jeden Wechsel, der in einem Dinge vorkommen kann, während seine Substanz unvermindert bleibt. Gewöhnlich ist die Bedeutung weiter und umfasst auch das Verderben eines Dinges, was nicht vollständig ist, sondern zugleich eine dem Verderben nachfolgende Erzeugung enthält; z. B. wenn man sagt, dass der Torf sich in Asche verändere und die Menschen in wilde Thiere. Die Philosophen benutzen jedoch zur Bezeichnung dieses Vorganges das

Wort: Umwandlung; ²⁹⁸⁾ hier spreche ich jedoch nur von jener Veränderung, wo keine Umwandlung des Dinges Statt hat, wie man z. B. sagt: Peter hat die Farbe oder seine Gemüthsart verändert.

Es fragt sich nun, ob in Gott solche Veränderungen Statt haben. Ueber die Umwandlung brauche ich nämlich nichts zu sagen, nachdem ich gezeigt, dass Gott nothwendig besteht, d. h. dass Gott nicht aufhören kann, zu bestehen, oder in einen andern Gott sich nicht umwandeln kann, da er dann sowohl aufhören würde zu bestehen, als auch es dann mehrere Götter zugleich geben würde, was Beides, wie gezeigt, widersinnig ist.

Um das, was hier noch zu sagen ist, bestimmter einzusehen, erwäge man, dass jede Veränderung entweder von äussern Ursachen ausgeht, ohne Rücksicht, ob das betroffene Ding will oder nicht, oder von einer innern Ursache und von einer Wahl des Dinges. So kommt das Schwarzwerden, das Erkranken, das Wachsen des Menschen u. s. w. von äussern Ursachen, dort gegen den Willen, hier nach dem Wunsche des Menschen; dagegen kommt der Wille, zu gehen, sich zornig zu zeigen u. s. w., von innern Ursachen.

Die erstern Veränderungen, welche von äussern Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht statt; denn er ist die alleinige Ursache aller Dinge und leidet von Nichts. Dazu kommt, dass kein erschaffenes Ding in sich selbst die Kraft seines Bestehens hat, also noch viel weniger die Kraft, etwas ausserhalb seiner oder gegen seine Ursache zu bewirken. Allerdings findet man in der Bibel oft erwähnt, dass Gott über die Sünden der Menschen erzürnt und betrübt gewesen, und Aehnliches; allein hier wird die Wirkung für die Ursache genommen, so wie man auch sagt, die Sonne sei im Sommer stärker und höher als im Winter, obgleich sie weder ihren Ort verändert, noch ihre Kräfte wieder erlangt hat. Dass dergleichen auch in der heiligen Schrift oft gelehrt wird, ergiebt sich auch aus Esaias, der in v. 2, Kap. 59 dem Volke vorhält: „Eure Schlechtigkeit trennt Euch von Eurem Gotte.“ ²⁹⁹⁾

Ich gehe also weiter und untersuche, ob in Gott durch Gott selbst irgend eine Veränderung Statt hat. Ich kann nun dies nicht zugestehen, sondern bestreite

es gänzlich; denn jede von dem Willen abhängende Veränderung geschieht, damit das Wesen seinen Zustand verbessere, was bei einem höchst vollkommenen Wesen nicht möglich ist.³⁰⁰⁾ Ferner geschieht eine solche Veränderung nur, wenn ein Uebel vermieden oder ein fehlendes Gut erlangt werden soll, was Beides bei Gott nicht stattfinden kann. Hieraus folgere ich, dass Gott ein unveränderliches Wesen ist.³⁰¹⁾

Ich bemerke, dass ich die gewöhnlichen Eintheilungen der Veränderung hier absichtlich nicht erwähnt habe, obgleich ich sie in gewisser Hinsicht mit umfasst habe, da es nicht nöthig war, sie einzeln zurückzuweisen, indem ich Lehrs. 16, I. bewiesen habe, dass Gott unkörperlich ist; während jene gewöhnlichen Eintheilungen der Veränderung nur die Veränderungen des Stoffes betreffen.

Fünftes Kapitel.

Ueber die Einfachheit Gottes.

Ich gehe zur Einfachheit Gottes über. Um dieses Attribut Gottes recht zu verstehen, hat man sich an das zu erinnern, was Descartes § 48, 49, Th. I. seiner Prinzipien der Philosophie sagt, nämlich dass es in der Welt nur Substanzen und deren Zustände giebt; er leitet daraus in § 60, 61 und 62 einen dreifachen Unterschied ab, nämlich einen wirklichen, einen den Zustand betreffenden und einen im Denken. Wirklich heisst der Unterschied, durch welchen zwei Substanzen unterschieden sind, mögen sie verschiedene oder dieselben Attribute haben; z. B. das Denken und die Ausdehnung, oder die Theile des Stoffes. Dies ergiebt sich auch daraus, dass jedes ohne des andern Hülfe vorgestellt werden und deshalb bestehn kann. Der auf den Zustand bezügliche Unterschied ist ein zwiefacher; einmal der zwischen der Substanz selbst und ihrem Zustande und dann der zwischen zwei Zuständen derselben Substanz. Letztern Unterschied erkennt man daraus, dass zwar jeder Zustand ohne den andern vorgestellt werden kann; aber keiner ohne die Hülfe der Substanz,

deren Zustände sie sind. Jenen Unterschied erkennt man dagegen daraus, dass zwar die Substanz ohne ihren Zustand vorgestellt werden kann, aber nicht der Zustand ohne die Substanz. Der Unterschied im Denken ist der, welcher zwischen der Substanz und ihrem Attribut entsteht, z. B. wenn die Dauer von der Ausdehnung unterschieden wird. Man erkennt ihn auch daraus, dass eine solche Substanz nicht ohne dieses Attribut erkannt werden kann. ³⁰²⁾

Aus diesen drei Unterschieden entsteht alle Verbindung. Die erste Verbindung ist die, welche sich aus zwei oder mehreren Substanzen desselben Attributs bildet, z. B. jede Verbindung von zwei oder mehr Körpern; oder aus Substanzen mit verschiedenen Attributen, wie bei den Menschen. ³⁰³⁾ Die zweite Verbindung erfolgt durch die Vereinigung verschiedener Zustände. Die dritte wird nicht, sondern man stellt sich deren Werden nur vor, um die Sache besser einzusehen. Was nicht in einer der beiden ersten Arten zusammengesetzt ist, ist einfach zu nennen. ³⁰⁴⁾

Ich habe also zu zeigen, dass Gott kein Zusammengesetztes ist, woraus man dann abnehmen kann, dass er das einfachste Wesen ist. Dies wird leicht geschehen können; denn es ist an sich klar, dass die Theile einer Zusammensetzung ihrer Natur nach mindestens früher sind als die zusammengesetzte Sache; mithin müssen die Substanzen, aus deren Verbindung und Vereinigung Gott entsteht, von Natur vor Gott selbst sein, und jede kann für sich vorgestellt werden, ohne dass man sie Gott zuzutheilen braucht. Ferner sind jene Substanzen nothwendig unter sich verschieden, und deshalb muss auch jede für sich ohne Hülfe der andern bestehen können. Somit könnte es, wie ich eben gesagt, so viel Götter geben als Substanzen, aus denen Gott zusammengesetzt vorgestellt wird. Denn da jede durch sich bestehen könnte, so müsste sie auch durch sich bestehen, und sie würde deshalb auch die Kraft haben, sich alle jene Vollkommenheiten zu geben, welche, wie gezeigt, Gott einwohnen, u. s. w.; wie ich schon bei Gelegenheit des Beweises von dem Dasein Gottes in Lehrs. 7, I. ausführlich dargelegt habe. Da man nun nichts Widersinnigeres aufstellen kann, so folgt, dass Gott nicht aus einer Verbin-

dung und Einigung von Substanzen zusammengesetzt sein kann. Ebenso kann es in Gott keine Zusammensetzung verschiedener Zustände geben, wie daraus genügend sich ergibt, dass überhaupt in Gott keine Zustände bestehen; denn diese entstehen aus einer Veränderung der Substanz. Man sehe § 56, I. der Prinzipien. Will endlich Jemand noch eine andere Verbindung, zwischen dem Wesen und dem Dasein der Dinge sich ausdenken, so trete ich dem nicht entgegen; allein er bedenke, dass ich schon genügend bewiesen habe, wie in Gott Beides nicht verschieden ist.

Hieraus kann ich schon klar folgern, dass alle Unterschiede, welche man zwischen den Attributen Gottes macht, nur Unterschiede im Denken sind, denen kein wirklicher Unterschied entspricht; ich meine solche Unterschiede im Denken, welche ich eben erörtert habe; nämlich die daraus erkannt werden, dass eine solche Substanz nicht ohne ein solches Attribut bestehen kann.³⁰⁵⁾ Somit schliesse ich, dass Gott das einfachste Wesen ist. Im Uebrigen kann ich mich um den Mischmasch der Unterschiede, welche von den Peripatetikern³⁰⁶⁾ aufgestellt werden, nicht kümmern und wende mich zu dem Leben Gottes.

Sechstes Kapitel.

Ueber das Leben Gottes.

Um dieses Attribut, nämlich das Leben Gottes, recht zu verstehen, muss ich im Allgemeinen erklären, was in jedem Dinge überhaupt mit dessen Leben bezeichnet wird. Ich will 1) die Ansicht der Peripatetiker prüfen, welche unter Leben das Einwohnen der ernährenden Seele mit der Wärme verstehen. Man sehe Aristoteles, Buch I., Kap. 8: „Ueber das Athemholen“. Da sie drei Seelen annehmen, die ernährende, die wahrnehmende und die denkende, welche sie hiernach den Pflanzen, den Thieren und den Menschen zusprechen, so sind, nach ihrer eigenen Angabe, die übrigen Dinge ohne Leben. Indess wagten sie nicht, zu sagen, dass die

Seelen und Gott des Lebens entbehren; wahrscheinlich fürchteten sie damit in das Gegentheil zu gerathen, nämlich dass diese, wenn sie kein Leben haben, des Todes verblichen seien. Deshalb giebt Aristoteles in seiner Metaphysik Buch 11, Kap. 7 ³⁰⁷⁾ noch eine andere Definition vom Leben, welches nur der Seele eigenthümlich ist; danach ist das Leben die Wirksamkeit des Verstandes, und in diesem Sinne spricht er Gott das Leben zu, da Gott einsieht und reine Thätigkeit ist.

Ich werde mich mit Widerlegung dessen nicht ermüden; denn in Bezug auf jene drei den Pflanzen, Thieren und Menschen zugeschriebenen Seelen habe ich schon genügend dargethan, dass es nur Gebilde der Einbildungskraft sind; denn ich habe gezeigt, dass in dem Stoffe nur mechanische Gewebe und Thätigkeiten bestehen. Was aber das Leben Gottes anlangt, so sehe ich nicht ein, weshalb die Verstandesthätigkeit bei ihm mehr als die des Willens und ähnlicher Kräfte Thätigkeit sein soll. Da ich indess hierauf keine Antwort erwarte, so wende ich mich, wie ich versprochen habe, zur Erklärung, was Leben ist. ³⁰⁸⁾

Allerdings wird dieses Wort mittelst bildlicher Uebertragung oft zur Bezeichnung des Verhaltens eines Menschen benutzt; indess will ich nur das kurz erklären, was man in der Philosophie darunter versteht. Wenn das Leben auch den körperlichen Dingen zugesprochen wird, so ist Nichts ohne Leben; wird es aber nur bei denen angenommen, mit deren Körper eine Seele verbunden ist, so kann das Leben nur den Menschen und vielleicht auch den Thieren zugesprochen werden; aber nicht der Seele allein, oder Gott. ³⁰⁹⁾ Allein gewöhnlich hat das Wort „Leben“ einen weitem Sinn, und deshalb muss es unzweifelhaft auch den körperlichen Dingen, die mit keiner Seele verbunden sind, und den vom Körper getrennten Seelen zugesprochen werden.

Deshalb verstehe ich unter Leben die Kraft, durch welche die Dinge in ihrem Sein beharren. Da diese Kraft von den Dingen selbst verschieden ist, so sagt man passend, dass die Dinge selbst Leben haben. Dagegen ist die Kraft, mit der Gott in seinem Sein beharrt, nur sein eigenes Wesen, und deshalb drücken sich Die am besten aus, welche Gott das Leben nennen. ³¹⁰⁾ Des-

halb haben nach Ansicht mancher Theologen die Juden bei ihrem Schwören gesagt *Chaj Jehovah*, d. h. beim lebendigen Jehovah, weil Gott das Leben ist und von dem Leben nicht verschieden ist; und sie haben dabei nicht gesagt *Che Jehovah*, d. h. beim Leben Jehovah's. Auch Joseph sagte, als er bei dem Leben Pharao's schwur, *Che Pharao*, d. h. beim Leben Pharao's.

Siebentes Kapitel.

Ueber die Einsicht Gottes.

Zu den Attributen Gottes habe ich oben die Allwissenheit gerechnet, die bekanntlich Gott zusteht, weil das Wissen an sich eine Vollkommenheit enthält, und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit entbehren darf; deshalb muss Gott das Wissen im höchsten Maasse zugetheilt werden, d. h. ein solches, welches keine Unwissenheit oder keine Beraubung des Wissens im Voraus setzt oder annimmt; denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute, d. h. in Gott. Daraus erhellt, dass Gott niemals die Einsicht nur dem Vermögen nach gehabt hat, und dass er auch nichts durch Schlüsse folgert.

Es folgt ferner aus der Vollkommenheit Gottes auch, dass seine Vorstellungen nicht, wie die unsrigen, durch die Gegenstände ausserhalb Gottes begrenzt werden, vielmehr werden die von Gott ausserhalb seiner erschaffenen Dinge durch die Einsicht Gottes bestimmt *); ³¹¹⁾ denn sonst würden die Gegenstände durch sich selbst ihre Natur und ihr Wesen besitzen und dann der göttlichen Einsicht, wenigstens der Natur nach, vorhergehen, was widersinnig ist. ³¹²⁾ Da dies Manche nicht gehörig beachtet haben, so sind sie in grosse Irrthümer gerathen. Denn Manche nehmen an, dass es neben Gott den Stoff

*) Hieraus ergibt sich klar, dass die Einsicht Gottes, mit der er die geschaffenen Dinge erkennt, und sein Wille und seine Macht, wodurch er sie bestimmt hat, ein und dasselbe sind. (A. v. Sp.)

gebe, der gleich ewig sei, wie Gott, der von sich selbst bestehe, und den der einsichtige Gott nach Einigen nur in Ordnung gebracht habe, ³¹³⁾ nach Andern ihm überdem die Form aufgedrückt habe. ³¹⁴⁾ Andere haben dann angenommen, dass die Dinge ihrer Natur nach entweder nothwendig oder unmöglich oder zufällig seien, und dass deshalb Gott die zufälligen auch nur als solche wisse, mithin durchaus nicht wisse, ob sie bestehen oder nicht. ³¹⁵⁾ Endlich haben Andere gesagt, dass Gott das Zufällige aus den Umständen wisse, vielleicht vermöge seiner langen Erfahrung. Ich könnte ausser diesen noch mehr Irrthümer der Art anführen, wenn es nicht überflüssig wäre, da aus dem oben Gesagten sich deren Falschheit von selbst ergibt.

Ich kehre deshalb zu meinem Vorhaben zurück, nämlich, dass es ausser Gott keinen Gegenstand seines Wissens giebt, sondern dass er selbst der Gegenstand seines Wissens, ja sein Wissen selbst ist. Die, welche die Welt auch für einen Gegenstand des Wissens Gottes halten, sind weniger verständig als Die, welche ein von einem ausgezeichneten Baumeister hingestelltes Gebäude zum Gegenstand seines, d. h. des Baumeisters, Wissen machen wollen; ³¹⁶⁾ denn der Erbauer muss wenigstens ausserhalb seiner den passenden Stoff suchen, während Gott keinen Stoff ausserhalb seiner gesucht hat, sondern die Dinge nach ihrem Wesen und ihrem Dasein durch seine Einsicht oder seinen Willen hergestellt hat.

Man fragt auch, ob Gott das Böse oder die Sünden und die Gedanken-Dinge und Aehnliches wisse. Ich antworte, dass Gott das, dessen Ursache er ist, nothwendig kennen muss, zumal es nicht einen Augenblick ohne Beihülfe der göttlichen Erhaltung bestehen könnte. Nun sind aber das Böse und die Sünden nichts in den Dingen, sondern sie bestehen nur in der menschlichen Seele, welche die Dinge unter einander vergleicht, ³¹⁷⁾ und deshalb kann Gott sie ausserhalb der menschlichen Seelen nicht kennen. Die Gedanken-Dinge habe ich als blosse Zustände des Denkens dargelegt, und in diesem Sinne muss Gott sie kennen, d. h. insoweit wir wissen, dass er die menschliche Seele, wie sie auch beschaffen ist, erhält und fortgesetzt erzeugt; aber nicht in dem Sinne, dass Gott solche Zustände des Denkens in sich selbst

habe, um das, was er einsieht, leichter zu behalten. ³¹⁸⁾ Diesem Wenigen, was ich hier gesagt, gegenüber wird man, wenn man recht Acht hat, in Bezug auf die Einsicht Gottes nichts vorbringen können, was nicht sehr leicht gelöst werden könnte.

Doch darf ich deshalb den Irrthum Mancher nicht übergehen, welche annehmen, dass Gott nur die ewigen Dinge wisse, also z. B. die Engel und die Himmel, von welchen sie sich eingebildet, dass sie ihrer Natur nach unerzeugbar ³¹⁹⁾ und unvergänglich seien; dagegen wisse Gott nichts von dieser Welt, mit Ausnahme der Arten, die auch als unerzeugbar und unvergänglich anzusehen seien. Es scheint fürwahr, dass diese Männer gleichsam absichtlich haben irren und das Widersinnigste haben ausdenken wollen. Denn was ist widersinniger, als das Wissen Gottes von dem Einzelnen, was ohne Gottes Beihülfe auch nicht einen Augenblick bestehen kann, fern zu halten. Ferner nehmen sie an, dass Gott die wirklichen Dinge nicht kenne, dagegen heften sie ihm die Kenntniss der Allgemeinbegriffe ³²⁰⁾ an, welche kein Sein und ausserhalb der einzelnen Dinge kein Wesen haben. Ich dagegen theile Gott die Kenntniss des Einzelnen zu und bestreite sie bei den Allgemeinbegriffen, so weit er nicht die menschlichen Seelen kennt.

Ehe ich diesen Gegenstand verlasse, habe ich noch die Frage zu lösen, ob in Gott mehrere Vorstellungen oder nur eine und die einfachste bestehen? Hierauf antworte ich, dass Gottes Vorstellung, vermöge deren er allwissend heisst, einzig und die einfachste ist; denn Gott wird in Wahrheit nur deshalb allwissend genannt, weil er die Vorstellung seiner selbst hat, welche Vorstellung oder Kenntniss immer zugleich mit Gott bestanden hat; denn es giebt nichts ausser seinem Wesen, und es hat nichts in anderer Weise sein können. ³²¹⁾

Dagegen kann die Kenntniss Gottes von den erschaffenen Dingen nicht so eigentlich auf das Wissen Gottes bezogen werden; denn wenn Gott gewollt hätte, so würden die erschaffenen Dinge ein anderes Wesen gehabt haben, welches keine Stelle in der Kenntniss einnimmt, die Gott von sich selbst hat. ³²²⁾ Indess wird man fragen, ob jene eigentlich oder uneigentlich sogenannte Kenntniss der erschaffenen Dinge vielfach oder

einfach sei. Indess kann ich hier nur antworten, dass diese Frage dieselbe ist wie die, ob die Entschlüsse und das Wollen Gottes mehrfach oder nicht sind; und ob die Allgegenwart Gottes oder die Mitwirkung, durch welche Gott die einzelnen Dinge erhält, nur eine und dieselbe in allen ist, worüber, wie ich schon gesagt, wir keine bestimmte Erkenntniss haben können.³²³⁾ Aber trotzdem wissen wir gewiss, dass in derselben Weise, wie Gottes Mitwirkung in Bezug auf die Allmacht Gottes einzig sein muss, obgleich sie sich in dem Bewirkten verschiedenartig kund giebt, so auch das Wollen und die Beschlüsse Gottes (denn so möchte ich seine Kenntniss der einzelnen Dinge nennen), in Gott betrachtet, nicht ein Mehrfaches sind, obgleich sie durch die erschaffenen Dinge oder besser in den erschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind.³²⁴⁾ Betrachtet man endlich die Aehnlichkeit der ganzen Natur, so kann man sie wie ein Ding ansehen, und folglich wird auch die Vorstellung oder der Beschluss Gottes über die erzeugte Natur nur einer sein.

Achstes Kapitel.

Ueber den Willen Gottes.

(Wir wissen nicht, wie Gottes Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich liebt, sich unterscheiden.³²⁵⁾

Der Wille Gottes, mit dem er sich lieben will, folgt nothwendig aus seinem unendlichen Verstand, womit er sich erkennt. Aber die Kenntniss, wie diese drei, nämlich sein Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich lieben will, sich unterscheiden, gehört zu den unerreichbaren Wünschen. Mir ist das Wort (nämlich die Persönlichkeit) nicht unbekannt, was die Theologen mitunter zur Erklärung dessen benutzen; allein wenn ich auch das Wort kenne, so kenne ich doch seine Bedeutung nicht und kann mir keine klare und deutliche Vorstellung davon

machen, obgleich ich fest glaube, dass in dem seligen Anschauen Gottes, was den Frommen verheissen ist, Gott dies den Seinigen offenbaren wird.

(Der Wille und die Macht Gottes unterscheiden sich in Bezug auf das Aeussere nicht von seinem Verstande.) Der Wille und die Macht Gottes in Bezug auf das Aeussere unterscheiden sich nicht von Gottes Verstande, wie schon aus dem Vorgehenden sich genügend ergibt; denn ich habe gezeigt, dass Gott nicht blos das Dasein der Dinge beschlossen habe, sondern auch ihr Dasein mit einer solchen Natur, d. h. ihr Wesen und ihr Dasein hat von dem Willen und der Macht Gottes abhängen sollen, und daraus erkennen wir klar und deutlich, dass der Verstand und die Macht und der Wille Gottes, wodurch er die erschaffenen Dinge erschaffen und eingesehen hat und erhält oder liebt, sich in keiner Weise unter sich, sondern nur in Bezug auf unser Denken unterscheiden. ³²⁶⁾

Wenn man aber sagt, dass Gott Manches hasse und Manches liebe, so wird dies in demselben Sinne gesagt, in dem die Bibel sagt, die Erde werde die Menschen ausspeien, und Aehnliches. Dass aber Gott auf Niemand erzürnt ist und die Dinge nicht so liebt, wie die Menge sich einredet, kann man genügend aus der Schrift entnehmen; denn es sagen Esaias und noch deutlicher der Apostel Kap. 9, Brief an die Römer: „Obgleich sie (nämlich die Söhne Isaac's) noch nicht geboren waren und weder Gutes noch Böses schon gethan hatten, ist ihm doch, damit der Beschluss Gottes nach seiner Wahl bleibe, nicht aus den Werken, sondern aus Gottes Berufung gesagt worden, dass der Aeltere dem Jüngern dienen werde“ u. s. w. Und weiterhin: „Deshalb erbarmt er sich Dieses und verhärtet den Andern, wie er will. Du wirst mir daher sagen: Was beklagt man sich noch, denn wer kann Gottes Willen widerstehen? Aber Du, o Mensch, wer bist Du, dass Du mit Gott rechttest? Spricht wohl das Werk zu seinem Meister: Weshalb hast Du mich so gemacht? Hat nicht ein Töpfer Macht über den Thon, dass er aus derselben Masse, aus dem Einen ein Gefäss zu Ehren und aus dem andern zu Unehren mache?“ u. s. w. ³²⁷⁾

Fragt man aber, weshalb Gott die Menschen er-

mahne? so ist leicht zu antworten, Gott hat nämlich von Ewigkeit beschlossen, zu dieser Zeit diejenigen Menschen zu ermahnen, dass sie sich ihm zuwendeten, welche er erretten wollte. Fragt man aber, ob Gott nicht auch ohne jene Ermahnung sie habe erretten können, so antworte ich: Ja. Aber warum errettet er sie denn nicht? fragt man vielleicht weiter. Darauf will ich antworten, wenn man mir erst gesagt haben wird, weshalb Gott das rothe Meer nicht ohne den Morgenwind durchschreitbar gemacht habe, und weshalb er alle einzelnen Bewegungen nicht ohne andere vollzieht, und anderes Zahllose, was Gott durch Mittel-Ursachen bewirkt. ³²⁸⁾ Man kann von Neuem fragen, weshalb dann die Gottlosen gestraft werden, da sie doch nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Rathschluss handeln. Darauf antworte ich, dass auch ihre Strafe in Folge göttlichen Rathschlusses erfolgt. Wenn nur Die, von denen wir uns einbilden, dass sie aus Freiheit sündigen, gestraft werden sollten, weshalb bestreben sich da die Menschen, die giftigen Schlangen zu vertilgen; denn sie sündigen auch nur nach ihrer Natur und können nicht anders. ³²⁹⁾

Wenn endlich in der heiligen Schrift noch manches andere Bedenkliche vorkommt, so ist hier nicht der Ort, es zu erklären; denn die Untersuchung hier geht nur auf das, was mit der natürlichen Vernunft in voller Gewissheit erreicht werden kann, und es genügt, dies klar zu erweisen, damit wir wissen, dass auch die heilige Schrift dasselbe lehren müsse; denn die Wahrheit steht nicht mit der Wahrheit in Widerspruch, und die Schrift kann kein Spielwerk, wie es die Menge sich bildet, lehren. Sollten wir in ihr Etwas finden, was dem natürlichen Licht widerspräche, so würden wir es mit derselben Freiheit widerlegen, mit der man den Alkoran und den Talmud widerlegt. Indess sei es fern von mir, zu meinen, dass in der heiligen Schrift sich Etwas finde, was mit dem natürlichen Licht in Widerspruch stehe. ³³⁰⁾

Neuntes Kapitel.

Ueber die Macht Gottes.

Dass Gott allmächtig ist, habe ich bereits genügend bewiesen. Hier will ich nur kurz erklären, wie dieses Attribut zu verstehen ist, da Viele nicht fromm genug und nicht nach der Wahrheit darüber sprechen. Sie sagen, manche Dinge seien durch ihre Natur und nicht durch den Beschluss Gottes möglich und andere unmöglich und andere endlich nothwendig; deshalb habe die Allmacht Gottes nur bei den möglichen Dingen Platz. Ich habe indess bereits gezeigt, dass Alles unbedingt von Gott abhängt, und sage deshalb, dass Gott allmächtig ist. Nachdem man aber erkannt hat, dass Gott Manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen habe, und dass er unveränderlich ist, so sagt man, dass Gott gegen seine Beschlüsse nichts vornehmen könne; dies sei unmöglich, blos deshalb, weil es mit der Vollkommenheit Gottes sich nicht vertrage.

Allein es dürfte sich beweisen lassen, dass man das Nothwendige nur findet, wenn man auf Gottes Beschluss achtet, und das Entgegengesetzte nur, wenn man darauf nicht achtet; z. B. dass Josaias die Gebeine der Götzen-diener auf den Altar Jerobeams verbrannte. Giebt man nur auf den Willen Josuas hierbei Acht, so erscheint die Sache als eine mögliche, und man wird sie in keiner Weise als eine nothwendig eintretende erklären, ausgenommen, dass der Prophet dies nach Gottes Beschluss vorausgesagt hatte; dagegen dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich seien, ergiebt die Sache selbst. Indess schiebt man nur durch eigene Unwissenheit eingebildete Unterschiede in die Dinge. Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar erkennen könnten, so würden sie Alles ebenso nothwendig finden wie das, was in der Mathematik gelehrt wird; allein da dies die menschliche Einsicht überschreitet, deshalb hält man Manches für möglich, Anderes für nothwendig. Deshalb muss man entweder sagen, dass Gott nichts kann, weil in Wahrheit Alles nothwendig ist, oder dass Gott Alles kann, und dass die Nothwendigkeit, die man in den

Dingen trifft, nur aus Gottes Rathschluss hervorgegangen ist. ³³¹⁾

(Hätte Gott eine andere Natur der Dinge gemacht, so hätte er uns auch einen andern Verstand geben müssen.) Wenn man nun fragt, ob, wenn Gott es anders beschlossen gehabt und das, was jetzt wahr ist, zu dem Falschen gemacht hätte, wir nicht dennoch jenes für das allein Wahre anerkennen würden? so antworte ich: Gewiss, wenn Gott uns die jetzt uns gegebene Natur belassen hätte; aber auch dann hätte er, wenn er gewollt, uns eine solche Natur geben können, wie er jetzt gethan hat, wodurch wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott bestimmt worden, erkennen; ja, wenn man auf Gottes Wahrhaftigkeit achtet, so musste er dies thun. Dies erhellt auch aus dem, was ich oben gesagt, nämlich dass die ganze erschaffene Natur nur ein einziges Ding ist. Deshalb muss der Mensch ein Theil dieser Natur sein, der mit den übrigen zusammenhängt; deshalb würde aus der Einfachheit des göttlichen Beschlusses auch folgen, dass, wenn Gott die Dinge anders geschaffen hätte, er zugleich unsere Natur so eingerichtet haben würde, dass wir die Dinge so erkannten, wie sie Gott geschaffen hätte. Deshalb will ich die Unterscheidung in der Macht Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich aufstellen, gern beibehalten, aber ich muss sie anders auslegen.

Ich theile daher die Macht Gottes in eine geordnete und in eine unbedingte.

Unbedingt nenne ich die Macht Gottes, wenn man seine Allmacht ohne Rücksicht auf seine Beschlüsse betrachtet; geordnet nenne ich sie, wenn man auf diese Beschlüsse Rücksicht nimmt.

Ferner giebt es eine ordentliche und eine ausserordentliche Macht Gottes. Die ordentliche erhält die Welt in einer gewissen Ordnung; die ausserordentliche ist die, wo Gott Etwas ausserhalb der Ordnung der Natur thut, z. B. alle Wunder, wie das Sprechen der Eselin, die Erscheinung der Engel und Aehnliches; obgleich man über diese Erscheinung billig in Zweifel sein könnte, da es ein grösseres Wunder sein dürfte, wenn Gott die Welt immer nach einer und derselben festen und unveränderlichen Ordnung Gottes regiert, als wenn

er die Gesetze, welche er für die Natur als die besten und aus reiner Freiheit gegeben hat (was nur von einem ganz Verblendeten geleugnet werden kann), wegen der Thorheit der Menschen aufhöbe. Doch hierüber überlasse ich die Entscheidung den Theologen. ³³²⁾

Die sonstigen Fragen, die man in Bezug auf die Macht Gottes zu stellen pflegt, wie: ob diese Macht sich auch auf Vergangenes erstrecke; ob Gott das, was er gethan, besser machen könne; ob er noch mehr thun könne, als er gethan habe, lasse ich bei Seite, da sie leicht nach dem Obigen beantwortet werden können. ³³³⁾

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung.

Schon oben ist Gott als der Schöpfer aller Dinge erklärt worden; hier will ich versuchen, zu erklären, was unter Schöpfung zu verstehen ist. Dann werde ich nach Kräften untersuchen, was über die Schöpfung gewöhnlich gelehrt wird. ³³⁴⁾ Ich beginne mit Ersterem.

Ich sage, die Schöpfung ist eine Wirksamkeit, wo keine anderen Ursachen neben der wirkenden mithelfen; oder eine erschaffene Sache ist die, welche ausser Gott nichts zu ihrem Dasein voraussetzt.

Ich bemerke hier, 1) dass ich die Worte vermeide, welche die Philosophen gewöhnlich gebrauchen, nämlich: aus Nichts, als wenn das Nichts der Stoff gewesen wäre, aus dem die Dinge hervorgebracht worden. Man spricht so, weil man, wo Dinge erzeugt werden, gewohnt ist, Etwas vor ihnen anzunehmen, aus dem sie entstehen, und deshalb konnte man bei der Schöpfung dieses Wörtchen „aus“ nicht weglassen. Dasselbe begegnete ihnen bei dem Stoffe; sie sahen, dass alle Körper an einem Orte sind und wieder von anderen Körpern umgeben sind, und deshalb fragten sie sich, wo der ganze Stoff sich befinde, und antworteten: In einem eingebildeten Raume. Deshalb ist es klar, dass Jene das Nichts nicht als eine Verneinung aller Realität genommen haben, sondern es

selbst sich als etwas Wirkliches gedacht oder eingebildet haben. ³³⁵⁾

2) Sage ich, dass bei der Schöpfung neben der wirkenden Ursache keine anderen mit eintreten. Ich hätte zwar sagen können, dass die Schöpfung alle anderen Ursachen, neben der wirkenden, verneine oder ausschliesse. Ich habe aber das Wort: mitwirken vorgezogen, damit ich Denen nicht zu antworten brauche, welche fragen, ob Gott sich bei der Schöpfung nicht ein Ziel vorgesetzt habe, weshalb er die Dinge geschaffen habe. Ich habe ferner, um die Sache besser zu erläutern, die zweite Definition beigefügt, nämlich, dass das erschaffene Ding nichts ausser Gott voraussetze. Denn hat Gott sich ein Ziel vorgesetzt, so ist dasselbe keinesfalls ausserhalb Gottes gewesen; denn es giebt nichts ausserhalb Gottes, von dem er zum Handeln bestimmt werden könnte.

3) Folgt aus dieser Definition genügend, dass es keine Schöpfung der Accidenzen und Zustände giebt. Denn sie setzen neben Gott noch eine erschaffene Substanz voraus. ³³⁶⁾

4) Können wir uns vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer vorstellen; vielmehr hat diese erst mit den Dingen begonnen. Denn die Zeit ist das Maass der Dauer, oder sie ist vielmehr nur ein Zustand des Denkens. Sie setzt deshalb nicht blos irgend eine erschaffene Sache, sondern auch denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wenn die geschaffenen Dinge aufhören zu bestehen, und sie beginnt, wenn die erschaffenen Dinge zu bestehen anfangen; ich sage: die erschaffenen Dinge; denn Gott kommt keine Dauer zu, sondern nur die Ewigkeit, wie ich bereits genügend dargelegt habe. Deshalb müssen erschaffene Dinge der Dauer vorausgehen oder wenigstens mit ihr angenommen werden. Wer dagegen sich einbildet, es sei die Dauer und die Zeit den erschaffenen Dingen vorgegangen, der leidet an demselben Vorurtheil wie Die, welche einen Raum ausserhalb des Stoffes sich einbilden, wie sich klar von selbst ergibt. ³³⁷⁾ So viel über die Definition der Schöpfung.

Ich brauche ferner nicht das zu Gr. 10, I. Bewiesene zu wiederholen, nämlich, dass zur Erschaffung eines Dinges ebenso viel Kraft wie zu dessen Erhaltung er-

forderlich ist, d. h. dass dieselbe Wirksamkeit Gottes die Welt erschafft und erhält.

Nach diesen Bemerkungen gehe ich auf den zweiten Punkt über. 1) habe ich also zu untersuchen, was geschaffen und was ungeschaffen ist; 2) ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit her hätte geschaffen sein können.

Auf den ersten Punkt antworte ich kurz, dass Alles das geschaffen ist, dessen Wesen klar ohne irgend sein Dasein vorgestellt wird, und das doch durch sich selbst vorgestellt wird, ³³⁸⁾ z. B. der Stoff, dessen klare und deutliche Vorstellung wir haben, da man ihn unter dem Attribute der Ausdehnung auffasst und ihn also klar und deutlich vorstellen kann, mag er bestehen oder nicht.

Vielleicht sagt Jemand, dass man ja das Denken klar und deutlich ohne Dasein vorstelle und es dennoch Gott zutheile. Indess ist hierauf zu antworten, dass man Gott nicht ein solches Denken wie das unsrige zutheilt, d. h. ein leidendes, welches von der Natur der Gegenstände begrenzt wird, sondern ein solches, welches eine Thätigkeit ist, und was deshalb das Dasein enthält, wie ich oben ausführlich dargelegt habe. Denn ich habe gezeigt, dass Gottes Verstand und Wille von seiner Macht und seinem Wesen, welches das Dasein einschliesst, sich nicht unterscheiden. ³³⁹⁾

Wenn sonach Alles, dessen Wesen sein Dasein nicht einschliesst, zu seinem Bestehen nothwendig von Gott hat erschaffen werden müssen und von dem Schöpfer, wie ich vielfach erklärt, stetig erhalten werden muss, so brauche ich mich bei der Widerlegung jener Ansicht nicht aufzuhalten, welche die Welt oder das Chaos oder den von von aller Form entblösten Stoff mit Gott gleich ewig und gleich unabhängig annimmt. Ich gehe deshalb zu dem zweiten Punkt und zu der Frage über, ob das, was erschaffen ist, von Ewigkeit her hätte erschaffen werden können? ³⁴⁰⁾

Um diese Frage richtig zu verstehen, ist auf den Ausdruck: von Ewigkeit zu achten. Man will damit hier etwas ganz Anderes bezeichnen als das oben Erklärte, wo ich von der Ewigkeit gesprochen habe. Hier wird darunter nur eine Dauer ohne Anfang verstanden, oder eine solche Dauer, die man, wenn man sie auch um viele

Jahre oder Tausende von Jahren vervielfachen wollte, und wenn man dieses Produkt wieder mit Tausenden vervielfachte, doch durch keine Zahl, sei sie auch noch so gross, ausdrücken könnte.

Dass es eine solche Dauer nicht giebt, erhellt deutlich; denn wenn die Welt von diesem Punkte wiederum zurückschritte, so könnte sie niemals solche Dauer haben, und daher hätte auch die Welt von einem solchen Anfange aus nie bis zu diesem Punkt gelangen können.³⁴¹⁾ Man sagt vielleicht, dass Gott nichts unmöglich sei; da er allmächtig sei, werde er auch eine Dauer bewirken können, über die es keine grössere gebe. Ich antworte, dass Gott, gerade weil er allmächtig ist, niemals eine Dauer schaffen könne, über die eine grössere er nicht erschaffen könnte.³⁴²⁾ Denn die Natur der Dauer ist der Art, dass immer eine grössere oder kleinere, als die gegebene gedacht werden kann, wie bei der Zahl. Man kann vielleicht geltend machen, dass Gott von Ewigkeit bestanden habe, mithin bis zur Gegenwart gedauert habe, und dass es daher bei ihm eine Dauer gebe, über die keine längere gedacht werden könne. Allein auf diese Weise ertheilt man Gott eine aus Theilen bestehende Dauer, die schon übergenuß von mir widerlegt worden ist, indem ich gezeigt, dass Gott nicht die Dauer, sondern nur die Ewigkeit zukomme. Hätte man nur das immer gehörig betrachtet, so hätte man sich aus vielen Beweisführungen und Verkehrtheiten leicht herausziehen können, und man würde mit dem grössten Genuss in der seligsten Betrachtung dieses Wesens verweilt haben.³⁴³⁾

Indess gehe ich weiter zur Beantwortung der Gründe, die von Manchem vorgebracht werden, und mit denen man die Möglichkeit einer solchen unendlichen Dauer direkt beweisen will.

Man sagt zuerst, „dass die hervorgebrachte Sache „der Zeit nach zugleich mit ihrer Ursache sein könne. Da „nun Gott von Ewigkeit gewesen sei, so hätten auch seine „Wirkungen von Ewigkeit hervorgebracht sein können.“ Und das bestätigt man überdem durch das Beispiel „mit „dem Sohne Gottes, welcher von Ewigkeit von dem Vater „hervorgebracht sei.“ Indess kann man nach dem früher Gesagten leicht sehen, dass dabei die Ewigkeit mit der Dauer verwechselt und Gott nur eine Dauer von Ewigkeit

her zugetheilt wird, wie auch aus dem angeführten Beispiel klar erhellt, da die Gegner annehmen, dass dieselbe Ewigkeit, die sie dem Sohne zutheilen, auch für die Geschöpfe möglich sei. ³⁴⁴⁾ Sodann bilden sie sich ein, dass die Zeit und die Dauer vor der Welt bestanden habe, und sie nehmen eine Dauer ohne geschaffene Dinge an, wie Andere eine Ewigkeit ausserhalb Gott, was Beides von der Wahrheit weit abliegt. Ich antworte also, dass es durchaus falsch ist, anzunehmen, Gott könne seine Ewigkeit den Geschöpfen mittheilen, und dass der Sohn Gottes nicht geschaffen, sondern ewig wie der Vater ist. Wenn man deshalb sagt, der Vater habe den Sohn von Ewigkeit her erzeugt, so will man damit nur sagen, dass der Vater dem Sohne seine Ewigkeit immer mitgetheilt habe.

Sie behaupten zweitens, „dass Gott, wenn er frei handle, nicht geringer an Macht sei, als wenn er nothwendig handle. Wenn aber Gott aus Nothwendigkeit handle, so hätte er, da er unendliche Tugend besitze, die Welt von Ewigkeit her erschaffen müssen.“

Indess kann auf diese Ausführung leicht geantwortet werden, wenn man auf deren Grundlage achtet. Diese guten Leute nehmen an, dass sie verschiedene Vorstellungen von einem Wesen mit unendlicher Tugend haben können; denn sie fassen Gott sowohl, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt, wie wenn er frei handelt, als mit unendlicher Tugend begabt auf. Ich bestreite aber, dass Gott, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt, eine unendliche Tugend besitze, was ich nicht blos bestreiten darf, sondern was auch jene Männer mir zugeben müssen, wenn ich bewiesen habe, dass das vollkommenste Wesen frei handelt und nur als ein einziges aufgefasst werden kann. ³⁴⁵⁾ Wenn Jene erwidern, dass man doch, wenn es auch unmöglich sei, annehmen könne, dass Gott, wenn er aus der Nothwendigkeit seiner Natur handle, unendliche Tugenden haben könne, so antworte ich, dass dies ebenso wenig zulässig ist als die Annahme eines viereckigen Kreises, um zu folgern, dass nicht alle von dem Mittelpunkt nach dem Umring gezogenen Linien sich gleich seien. ³⁴⁶⁾ Und dies steht nach dem oben Gesagten hinlänglich fest; ich brauche also das früher Gesagte nicht noch einmal zu wiederholen. Ich habe eben gezeigt, dass es keine Dauer giebt, über die

man nicht eine noch einmal so lange oder eine sonst längere oder kürzere sich vorstellen könne, und deshalb kann sie von Gott, welcher in seiner unendlichen Tugend frei handelt, immer grösser oder kleiner als die gegebenen vorgestellt werden. Handelte aber Gott in der Nothwendigkeit seiner Natur, so würde dies keineswegs folgen, denn dann konnte er nur die Dauer, welche aus seiner Natur sich ergab, hervorbringen, aber nicht zahllose andere grössere. Um es also kurz zusammenzufassen: wenn Gott die grösste Dauer erschüfe, über die hinaus er eine noch grössere nicht erschaffen könnte, so verminderte er nothwendig seine Natur. Von diesem Satze ist aber der letzte Theil falsch, da Gottes Macht nicht von seinem Wesen verschieden ist. Also u. s. w. — Wenn ferner Gott aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelte, so müsste er eine Dauer erschaffen, über die hinaus er selbst eine grössere nicht erschaffen könnte; aber wenn Gott eine solche Dauer erschüfe, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit, da wir immer eine noch grössere als die gegebene Dauer vorstellen können. Handelte also Gott aus der Nothwendigkeit seiner Natur, so wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.

Wenn Jemand hier das Bedenken hätte, woher wir, da die Welt vor 5000 und einigen Jahren geschaffen worden ist (wenn die Rechnung der Zeitkundigen richtig ist), dennoch uns eine grössere Dauer vorstellen können, obgleich ich behauptet habe, dass die Dauer nicht ohne erschaffene Dinge vorgestellt werden könne, so lässt sich dasselbe leicht heben, wenn man festhält, dass ich diese Dauer nicht blos aus den Betrachtungen der erschaffenen Dinge, sondern aus der Betrachtung von Gottes unendlicher Macht, zu schaffen, erkenne. Denn Geschöpfe können nicht für sich bestehend oder dauernd vorgestellt werden, sondern nur durch die unendliche Macht Gottes, von der allein sie ihre Dauer haben. Man sehe Lehrs. 12, I. mit Zus. ³⁴⁷)

Damit ich endlich durch Beantwortung verkehrter Gründe nicht unnütz Zeit verschwende, möge man nur Folgendes festhalten, nämlich den Unterschied zwischen Ewigkeit und zwischen Dauer, und dass die Dauer ohne erschaffene Dinge und die Ewigkeit ohne Gott auf keine Weise erkennbar sind. Hat man das richtig gefasst, so

kann man leicht auf alle diese Gegenstände antworten, und ich brauche mich nicht weiter damit aufzuhalten.

Elftes Kapitel.

Ueber die Mitwirkung Gottes. ³⁴⁸⁾

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder Nichts zu sagen übrig, nachdem ich gezeigt habe, dass Gott in den einzelnen Zeitpunkten ohne Unterlass die Dinge gleichsam von Neuem erschafft. Ich habe daraus abgeleitet, dass die Dinge durch sich selbst keine Macht haben, etwas zu wirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dass dies nicht blos bei den Dingen ausserhalb des Menschen, sondern auch bei dem menschlichen Willen stattfindet. ³⁴⁹⁾ Ich antworte ferner auf einige hierauf bezügliche Einwendungen; denn wenn man gleich noch viele andere beizubringen pflegt, so will ich doch diese mir ersparen, da sie hauptsächlich zur Theologie gehören.

Indess lassen Viele wohl eine Mitwirkung Gottes zu, aber in einem ganz andern als dem von mir angenommenen Sinne; man beachte deshalb, um deren Irrthum am leichtesten aufzudecken, das, was ich vorher dargelegt, nämlich dass die gegenwärtige Zeit mit der kommenden keine Verbindung hat (Gr. 10, I.), und dass man dies klar und deutlich erkennt. Wenn man nur dies gehörig festhält, wird man ohne Schwierigkeit alle Gründe, welche Jene aus der Philosophie entnehmen können, leicht zurückweisen können.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, will ich nebenbei auf die Frage antworten, „ob zu „der von Gott ausgehenden Erhaltung Etwas hinzutritt, „wenn er das Ding zum Handeln bestimmt.“ ³⁵⁰⁾ Da wo ich von der Bewegung gesprochen, habe ich die Antwort hierauf schon berührt. Ich habe da gesagt, dass Gott die gleiche Menge Bewegung in der Natur erhalte. Beachtet man daher die ganze Natur des Stoffes, so tritt ihm nichts Neues hinzu; dagegen kann in Beziehung auf die einzelnen Dinge gewissermassen gesagt werden, dass ihnen etwas Neues hinzutrete. Dass dies auch in den Geistern

Statt habe, scheint nicht der Fall zu sein, da sie nicht so von einander abhängig erscheinen. Da endlich die Theile der Dauer unter sich keine Verbindung haben, kann ich sagen, dass Gott die Dinge nicht sowohl erhält, als fort-erzeugt; ist daher die Freiheit des Menschen schon zu einer Handlung bestimmt, so muss man sagen, dass Gott ihn zu dieser Zeit so geschaffen habe.³⁵¹⁾ Dem steht nicht entgegen, dass der menschliche Wille erst von äusseren Dingen bestimmt wird, und dass Alles in der Natur wechselseitig zur Wirkung auf einander bestimmt wird; denn auch das ist so von Gott bestimmt, denn kein Ding kann den Willen bestimmen und ebenso kein Wille bestimmt werden, als nur durch die Macht Gottes. Wie dies aber sich mit der menschlichen Freiheit verträgt, oder wie Gott dies mit Bewahrung der menschlichen Freiheit bewirken könne, das gestehe ich nicht zu wissen, wie ich schon mehrfach gesagt habe.^{351 b)}

Dies ist es, was ich über die Attribute Gottes sagen wollte, von welchen ich bisher noch keine Eintheilung gegeben habe. Jene von den Schriftstellern hin und wieder geschehene Eintheilung in Attribute Gottes, welche nicht mittheilbar sind, und in mittheilbare, scheint mir, wie ich gestehen muss, mehr eine Wort- als Sach-Eintheilung zu sein. Denn die Wissenschaft Gottes stimmt ebenso wenig mit der Wissenschaft des Menschen überein, wie das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier, ja vielleicht ist der Unterschied noch grösser.³⁵²⁾

Ich mache folgende Eintheilung: Einmal hat Gott Attribute, welche sein thätiges Wesen ausdrücken, und dann hat er solche, welche nichts von Thätigkeit, sondern seinen Zustand des Daseins ausdrücken; dazu gehört die Einheit, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit u. s. w.; zu jenen gehören die Einsicht, der Wille, das Leben, die Allmacht u. s. w. Diese Eintheilung ist klar und verständlich und umfasst alle Attribute Gottes.³⁵³⁾

Zwölftes Kapitel.

Ueber die menschliche Seele.

Ich gehe nun zu der erschaffenen Substanz über, welche ich in die ausgedehnte und in die denkende eingetheilt habe. Unter der ausgedehnten verstehe ich den Stoff oder die körperliche Substanz, unter der denkenden nur die menschlichen Seelen.

Allerdings gehören auch die Engel zu den erschaffenen Wesen; allein sie sind durch das natürliche Licht nicht zu erkennen und gehören deshalb nicht in die Metaphysik; ihr Wesen und ihr Dasein ist nur durch Offenbarung bekannt; sie gehören deshalb nur zur Theologie, deren Erkenntniss eine ganz andere ist, die ihrer ganzen Art nach von der natürlichen Erkenntniss verschieden ist und deshalb mit letzterer nicht vermengt werden darf. Deshalb erwarte Niemand, dass ich Etwas über die Engel sagen werde. ³⁵⁴⁾

Ich kehre daher zu der menschlichen Seele zurück, über die ich noch Einiges zu sagen habe; doch erinnere ich, dass ich über die Zeit der Erschaffung der menschlichen Seele nichts gesagt habe, weil nicht genügend feststeht, zu welcher Zeit Gott sie erschafft, da sie ohne Körper bestehen kann. ³⁵⁵⁾ So viel steht fest, dass sie nicht durch Abzweigung entsteht, da diese nur bei Dingen Statt hat, welche erzeugt werden, also bei den Zuständen einer Substanz, während die Substanz selbst nicht erzeugt werden kann, wie ich oben genügend bewiesen habe. ³⁵⁶⁾

Um über die Unsterblichkeit der Seele Etwas beizufügen, so ist es sicher, dass man von keinem Dinge sagen kann, seine Natur enthalte, dass es von der Macht Gottes zerstört werde; denn wer die Macht gehabt hat, ein Ding zu erschaffen, hat auch die Macht, es zu zerstören. ³⁵⁷⁾ Auch habe ich bereits hinlänglich dargelegt, dass kein erschaffenes Ding durch seine Natur auch nur einen Augenblick bestehen könne, sondern dass es ohne Unterlass von Gott forterschaffen werde.

Wenn indess auch die Sache sich so verhält, so sieht man doch klar und deutlich, dass man keine Vorstellung von dem Untergange einer Substanz so hat, wie

man die Vorstellungen von dem Verderben und dem Erzeugen der Zustände hat. Denn wenn man den Bau des menschlichen Körpers betrachtet, so hat man die klare Vorstellung, dass ein solcher Bau zerstört werden könne; aber dies ist nicht ebenso bei der körperlichen Substanz der Fall, wo man nicht in gleicher Weise sich deren Vernichtung vorstellen kann. Endlich fragt der Philosoph nicht nach dem, was Gott in seiner Allmacht thun kann, sondern er urtheilt über die Natur der Dinge nach den Gesetzen, die Gott ihnen gegeben hat. Deshalb hält er das für fest und richtig, was er als fest und richtig aus diesen Gesetzen folgern kann; aber dabei bestreitet er nicht, dass Gott diese Gesetze und alles Uebrige verändern kann. Deshalb frage ich auch bei Besprechung der Seele nicht danach, was Gott machen könne, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folge.³⁵⁸⁾

Da nun aus Diesem sich klar ergibt, dass eine Substanz weder durch sich, noch durch eine andere erschaffene zerstört werden könne, wie ich schon früher, wenn ich nicht irre, genügend dargelegt habe,³⁵⁹⁾ so muss man annehmen, dass nach den Naturgesetzen die menschliche Seele unsterblich ist.³⁶⁰⁾ Will man die Sache noch genauer betrachten, so wird man auf das Ueberzeugendste beweisen können, dass sie unsterblich ist; denn dies folgt, wie ich eben gezeigt habe, klar aus den Naturgesetzen. Diese Naturgesetze sind aber die durch das natürliche Licht offenbarten Beschlüsse Gottes, wie aus dem Obigen sich auch klar ergibt. Nun sind die Beschlüsse Gottes unveränderlich, wie ich schon gezeigt habe, und daraus ergibt sich klar, dass Gott seinen unveränderlichen Willen in Bezug auf die Dauer der Menschen-Seelen nicht bloß durch Offenbarung, sondern auch durch das natürliche Licht kundgethan hat.

Man kann auch nicht einwenden, dass Gott diese Naturgesetze mitunter Behufs Bewirkung von Wundern vernichte; denn die meisten der einsichtigen Theologen erkennen an, dass Gott nichts gegen die Natur thue, sondern nur über die Natur, d. h. dass Gott, wie ich es erkläre, auch viele Gesetze des Wirkens habe, welche er dem menschlichen Verstande nicht mitgetheilt habe. Wäre dies geschehen, so würden sie uns ebenso natürlich vorkommen wie die übrigen.³⁶¹⁾

Daher steht es auf das Ueberzeugendste fest, dass die Seelen unsterblich sind, und ich sehe nicht, was über die menschliche Seele im Allgemeinen hier noch zu sagen wäre. Auch über ihre besondere Verrichtungen wäre hier nichts Besonderes zu sagen übrig, wenn nicht die Gründe gewisser Schriftsteller, mit denen sie bewirken wollen, dass sie das, was sie sehen und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, mich darauf zu antworten nöthigten.

Einige meinen zeigen zu können, dass der Wille nicht frei sei, sondern immer von Etwas bestimmt werde. Sie behaupten dies deshalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Verschiedenes verstehen, was sie als eine Substanz betrachten, deren Natur nur darin bestehe, dass sie sich gleichgültig verhalte. Um indess alle Verwirrung zu beseitigen, will ich die Sache vorher erläutern; dann wird das Irreführende ihrer Gründe leichter sich zeigen lassen.

Ich habe die menschliche Seele ein denkendes Ding genannt. Daraus folgt, dass sie vermöge ihrer Natur allein, an sich betrachtet, etwas zu thun vermag, nämlich zu denken, d. h. zu bejahen und zu verneinen. ³⁶²⁾ Diese Gedanken werden entweder von den Dingen ausserhalb der Seele oder von ihr allein bestimmt, da sie selbst eine Substanz ist, aus deren denkenden Wesen viele denkende Thätigkeiten folgen können und müssen. Diejenigen von diesen denkenden Thätigkeiten, welche nur die menschliche Seele als ihre Ursache anerkennen, heissen das Wollen, und die menschliche Seele, insofern sie als die zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Thätigkeiten aufgefasst wird, heisst Wille. ³⁶³⁾

Dass nun die Seele eine solche Macht habe, ohne dass sie von äussern Gegenständen bestimmt wird, kann am besten an dem Beispiel des Buridan'schen Esels erklärt werden. Setzt man statt des Esels einen Menschen in ein solches Gleichgewicht, so wäre der Mensch kein denkendes Wesen, sondern der schlechteste Esel, wenn er vor Hunger oder Durst umkäme. ³⁶⁴⁾ Auch ergiebt sich dies daraus, dass wir, wie früher bemerkt worden, an allen Dingen zweifeln können und nicht bloß das Zweifelhafte als solches betrachten, sondern auch als solches verwerfen können. Man sehe § 39, I. Prinzipien des Descartes. ³⁶⁵⁾

Ferner bemerke ich, dass wenn auch die Seele von äussern Dingen zu einem Bejahen oder Verneinen bestimmt

wird, es doch nicht so geschieht, als wenn sie von den äussern Dingen gezwungen würde; vielmehr bleibt sie immer frei, da kein Ding die Macht hat, ihr Wesen zu zerstören. Was sie daher bejaht oder verneint, geschieht immer freiwillig von ihr, wie in der vierten Meditation genügend dargelegt ist. ³⁶⁶) Fragt also Jemand, weshalb die Seele dies oder jenes wolle, und dies oder jenes nicht wolle, so antworte ich, weil sie ein denkendes Wesen ist, d. h. ein Wesen, was nach seiner Natur die Macht hat, zu wollen und nicht zu wollen, zu bejahen und verneinen; denn dies heisst es, ein denkendes Wesen zu sein.

Nach diesen Vorausschickungen will ich die Gründe der Gegner betrachten. Der 1te Grund ist: „Wenn der Wille gegen das letzte Gebot des Verstandes wollen könnte, wenn er das dem Guten Entgegengesetzte bejahen könnte, was von dem letzten Gebot des Verstandes verworfen ist, so könnte er das Schlechte begehren, und zwar als Schlechtes; dies ist aber widersinnig; folglich auch das Erste.“ Aus diesem Einwand ist klar zu ersehen, dass die Gegner selbst nicht wissen, was der Wille ist. Sie verwechseln ihn mit dem Begehren, was die Seele hat, nachdem sie Etwas bejaht oder verneint hat; sie haben dies von ihren Lehrern gelernt, welche den Willen als ein Begehren um des Guten willen definirt haben. Ich aber sage, dass der Wille das Bejahen ist, dass etwas gut oder nicht gut sei, ich habe dies schon früher vollständig in Bezug auf die Ursache des Irrthums auseinandergesetzt, von dem ich gezeigt habe, dass er daraus entsteht, dass der Wille weiter, als der Verstand, sich erstreckt. Hätte aber die Seele vermöge ihrer Freiheit Etwas nicht für gut behauptet, so würde sie es nicht begehren. In Antwort auf diesen Einwand räume ich also ein, dass die Seele gegen das letzte Gebot des Verstandes nichts vermag, d. h. dass sie nichts wollen kann, soweit sie als nicht wollend vorausgesetzt wird, wie hier geschieht, wo man sagt, dass sie eine Sache für schlecht erklärt habe, d. h. etwas nicht gewollt habe. Dagegen bestreite ich, dass die Seele unbedingt nicht vermöge, das zu wollen, was schlecht ist, d. h. es für gut halten; denn dies stritte selbst gegen die Erfahrung, da man Vieles, was schlecht ist, für gut, und umgekehrt, was gut ist, für schlecht hält. ³⁶⁷)

Der 2te, oder wenn man will, der 1te Grund, weil

der vorige keiner war, ist: „Wenn der Wille von dem letzten praktischen Urtheil des Verstandes zum Wollen nicht bestimmt wird, so muss er also sich selbst bestimmen; aber dies geschieht nicht, weil er an sich und vermöge seiner Natur sich gleichgültig verhält.“³⁶⁸⁾ Von hier aus fahren sie in ihrem Beweise so fort: „Wenn der Wille an sich und seiner Natur nach unbestimmt ist in Bezug auf Wollen oder Nicht - Wollen, so kann er sich nicht selbst zum Wollen bestimmen; denn das Bestimmende muss ebenso bestimmt sein, wie das Sich-Bestimmenlassende unbestimmt ist. Allein der Wille, wenn er als sich selbst bestimmend betrachtet wird, ist so unbestimmt, wie wenn er als bestimmt betrachtet wird. Denn die Gegner setzten in den bestimmenden Willen nur dasselbe, was in dem zu bestimmenden oder bestimmten Willen ist, und es kann hier nichts Anderes gesetzt werden. Deshalb kann sich der Wille nicht selbst zum Wollen bestimmen, und wenn dies so ist, so muss er von anderwärts her bestimmt werden.“ Dies sind die eignen Worte des Professors Heerebord zu Leyden, womit er zeigt, dass er unter dem Willen nicht die Seele selbst versteht, sondern Etwas ausserhalb der Seele, oder in der Seele, was wie eine abgewischte Tafel alles Denkens entbehrt und fähig ist, jedes Bild aufzunehmen; oder was vielmehr, gleich einer im Gleichgewicht befindlichen Last, von jedem hinzukommenden Gewicht auf eine Seite getrieben wird, je nachdem dies hinzukommende Gewicht gerichtet ist; oder dass er unter Willen Etwas versteht, was weder der Herr Professor selbst, noch ein anderer Sterblicher durch irgend ein Denken erfassen kann.³⁶⁹⁾ Ich habe dagegen gesagt und klar erwiesen, dass der Wille nur die denkende, d. h. die bejahende oder verneinende Seele selbst ist; hieraus folgere ich klar, dass sie die Macht zu bejahen und zu verneinen hat; wozu braucht man da nach Ursachen von ausserhalb zur Bewirkung dessen zu suchen, was schon aus der Natur der Sache folgt.³⁷⁰⁾ Allein man sagt vielleicht, dass die Seele selbst nicht mehr zu dem Bejahen wie zu dem Verneinen bestimmt sei, und man folgert dann, dass man nothwendig nach einer Ursache suchen müsse, wodurch die Seele bestimmt werde. Ich sage aber, dass, wenn die Seele nach sich und nach ihrer Natur nur zur Bejahung bestimmt

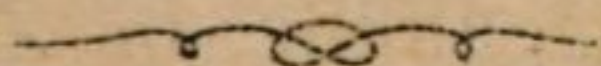
wäre (obgleich man sich dies nicht vorstellen kann, so lange man sie sich als ein denkendes Wesen denkt), sie dann nach ihrer Natur auch nur Bejahen würde und niemals Verneinen könnte, wenn auch noch so viele Ursachen dafür einträten; und wäre sie weder zu dem Bejahen noch zu dem Verneinen bestimmt, so würde sie auch Keines von Beiden thun können. ³⁷¹⁾ Wenn sie aber, wie ich eben gezeigt habe, ³⁷²⁾ die Macht zu Beidem hat, so wird sie auch Beides durch ihre Natur allein bewirken können, ohne dass eine andere Ursache mithilft. Dies wird allen Denen klar sein, welche ein denkendes Wesen als Denkendes auffassen, d. h. welche das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen, von dem es nur im Verstande unterschieden wird, durchaus nicht trennen, wie die Gegner thun, welche das denkende Wesen alles Denkens entkleiden und es zu jenem ersten Stoffe der Peripatetiker ³⁷³⁾ in ihren Erdichtungen machen; deshalb antworte ich auf jenen Beweisgrund, und zwar auf den bedeutenderen, so: Wenn man unter Willen ein von allem Denken entblösstes Ding versteht, so gestehe ich, dass der Wille nach seiner Natur unbestimmt ist. ³⁷⁴⁾ Allein ich bestreite, dass der Wille etwas von allem Denken Entblösstes sei, sondern ich behaupte, dass er das Denken ist, d. h. die Macht zu Beidem, zum Bejahen und zum Verneinen, worunter sicherlich nichts Anderes verstanden werden kann als eine zu Beidem hinreichende Ursache. ³⁷⁵⁾ Ferner bestreite ich auch, dass, wenn der Wille unbestimmt wäre, ³⁷⁶⁾ d. h. wenn er alles Denkens beraubt wäre, eine andere hinzukommende Ursache, ausgenommen Gott und seine unendliche Macht zu erschaffen, ihn bestimmen könnte. Denn ein denkendes Wesen ohne Denken vorstellen, ist ebenso, als wenn man ein ausgedehntes Ding ohne Ausdehnung vorstellen wollte.

Um endlich hier die Aufzählung anderer Einwendungen mir zu ersparen, erinnere ich nur, dass die Gegner die Seele mit den körperlichen Dingen verwechselt haben, weil sie den Willen nicht erkannt und keine klare und deutliche Vorstellung von der Seele gehabt haben. Dies ist daher gekommen, dass sie Worte, welche für körperliche Dinge gebraucht zu werden pflegen, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht erkannten, benutzten. Sie waren gewohnt, Körper, die von gleich starken, äussern

und einander ganz entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Richtungen gestossen werden, und die deshalb im Gleichgewicht sind, unbestimmt zu nennen. Indem sie nun den Willen als unbestimmt ³⁷⁷⁾ annahmen, schienen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht befindlichen Körper aufzufassen, und da jene Körper nur das haben, was sie von den äusseren Ursachen empfangen haben (woraus folgt, dass sie immer von einer äusseren Ursache bestimmt werden müssen), so meinten sie, dass dasselbe auch bei dem Willen statffinde. Wie sich indess die Sache verhält, habe ich schon genügend erklärt, weshalb ich hier schliesse. ³⁷⁸⁾

Was aber die ausgedehnte Substanz anlangt, so habe ich schon oben genügend über sie gehandelt, und ausser diesen beiden erkenne ich keine andere Substanzen an. ³⁷⁹⁾ Was die wirklichen Accidenzen und andere Eigenschaften betrifft, so sind sie schon genügend beseitigt, ³⁸⁰⁾ und ich brauche meine Zeit nicht auf deren Widerlegung zu verwenden und hebe deshalb meine Hand von der Tafel hinweg. ³⁸¹⁾

E n d e .



Uebersicht

der Lehr-, Hülf- und Zusätze, welche in dem
ersten, zweiten und dritten Theile der Prin-
zipien der Philosophie enthalten sind.

Erster Theil.

	Seite
1. Lehrs. Man kann über nichts Gewissheit haben, so lange man nicht weiss, dass man selbst ist .	20
2. Lehrs. Das: Ich bin muss durch sich selbst er- kannt sein	20
3. Lehrs. Das: Ich bin, als ein Ding, was aus einem Körper besteht, ist nicht das Erste und nicht durch sich selbst erkannt	21
4. Lehrs. Das: Ich bin kann nur, sofern man denkt, die erste Erkenntniss sein	21
Zus. Die Seele ist bekannter als der Körper	21
5. Lehrs. Gottes Dasein wird aus der blossen Be- trachtung seiner Natur erkannt	27
6. Lehrs. Das Dasein Gottes wird rückwärts daraus bewiesen, dass seine Vorstellung in uns ist . .	28
7. Lehrs. Gottes Dasein wird auch daraus bewie- sen, dass wir selbst mit der Vorstellung von ihm bestehen	29
Lehns. 1. Je vollkommener ein Ding in sei- ner Natur ist, ein desto grösseres und nothwen- digeres Dasein schliesst es ein; und umgekehrt, je nothwendiger das Dasein ist, was ein Ding in seiner Natur enthält, desto vollkommener ist es	33

	Seite
Zus. Was das nothwendige Dasein einschliesst, ist Gott	34
Lehns. 2. Wer die Macht hat, sich zu erhalten, dessen Natur schliesst das nothwendige Dasein ein	34
Zus. Gott kann Alles bewirken, was wir klar erkennen, und so, wie wir es erkennen	36
8. Lehrs. Die Seele und der Körper sind wirklich unterschieden	36
9. Lehrs. Gott hat die höchste Einsicht	36
10. Lehrs. Alle Vollkommenheit in Gott ist von Gott	37
11. Lehrs. Es giebt nicht mehrere Götter	38
12. Lehrs. Alles, was besteht, wird nur durch die Kraft Gottes erhalten	38
Zus. 1. Gott ist der Schöpfer aller Dinge	39
Zus. 2. Die Dinge haben aus sich kein Wesen, welches die Ursache der Erkenntniss Gottes ist, sondern Gott ist vielmehr die Ursache der Dinge auch ihrem Wesen nach . . .	39
Zus. 3. Gott nimmt nicht wahr und stellt sich eigentlich nichts vor	39
Zus. 4. Gott ist der Ursache nach früher als das Wesen und Dasein der Dinge	39
13. Lehrs. Gott ist höchst wahrhaftig	39
14. Lehrs. Was man klar und deutlich vorstellt, ist wahr	40
15. Lehrs. Der Irrthum ist nichts Bejahendes . . .	41
16. Lehrs. Gott ist unkörperlich	45
17. Lehrs. Gott ist das einfachste Wesen	45
Zus. Die Einsicht und der Wille oder der Beschluss und die Macht Gottes werden nur im Denken von dessen Wesen unterschieden . .	45
18. Lehrs. Gott ist unveränderlich	46
19. Lehrs. Gott ist ewig	46
20. Lehrs. Gott hat Alles von Ewigkeit vorher bestimmt	46
Zus. Gott ist höchst beständig in seinen Werken	46
21. Lehrs. Die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz besteht wirklich, und wir sind mit einem Theile davon verbunden . . .	46

Zweiter Theil.

- Lehns. 1. Wo es Ausdehnung oder einen Raum giebt, da giebt es auch nothwendig eine Substanz 53
- Lehns. 2. Die Verdünnung und Verdichtung werden klar und deutlich von uns vorgestellt, obgleich es nicht zugegeben wird, dass die Körper bei ihrer Verdünnung einen grössern Raum einnehmen als bei ihrer Verdichtung 53
1. Lehrs. Wenn auch die Härte, das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften von einem Körper abgetrennt werden, so wird doch die Natur desselben unversehrt bleiben 54
2. Lehrs. Die Natur des Körpers oder des Stoffes besteht blos in der Ausdehnung 54
- Zus. Der Raum und der Körper sind sachlich nicht verschieden 54
3. Lehrs. Es wäre ein Widerspruch, wenn es einen leeren Raum gäbe 55
4. Lehrs. Ein Körpertheil nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und umgekehrt enthält derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körpern als das andere Mal 55
- Zus. Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold und Luft, enthalten auch gleich viel Stoffe oder körperliche Substanz 56
5. Lehrs. Es giebt keine Atome 56
6. Lehrs. Der Stoff ist ohne Ende ausgedehnt, und der Stoff des Himmels und der Erde ist ein und derselbe 57
7. Lehrs. Kein Körper tritt in die Stelle eines andern, wenn nicht zugleich dieser wieder in die Stelle eines andern Körpers eintritt 63
8. Lehrs. Wenn ein Körper in die Stelle eines andern eintritt, so wird gleichzeitig seine von ihm verlassene Stelle von dem andern Körper eingenommen, der ihn unmittelbar berührt 63
- Zus. Bei jeder Bewegung bewegt sich gleichzeitig ein ganzer Kreis von Körpern 64
9. Lehrs. Wenn der Kanal A B C mit Wasser

- ausgefüllt ist, und er bei A viermal breiter als bei B ist, so wird zu derselben Zeit, wo jenes Wasser (oder eine andere Flüssigkeit), was bei A ist, sich nach B zu bewegen beginnt, das bei B befindliche Wasser sich viermal schneller bewegen 64
10. Lehrs. Eine Flüssigkeit, welche sich durch den Kanal A B C bewegt, nimmt unendlich viele verschiedene Grade der Schnelligkeit an 66
11. Lehrs. In dem durch den Kanal A B C fließenden Stoffe besteht eine Theilung in unendlich viele Theile 66
12. Lehrs. Gott ist die Hauptursache der Bewegung 67
13. Lehrs. Dieselbe Menge von Bewegung und Ruhe, welche Gott dem Stoffe einmal eingedrückt hat, erhält Gott auch durch seinen Beistand 67
14. Lehrs. Jedes Ding, so weit es einfach und ungetheilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharrt, so weit es an sich ist, immer in demselben Zustande 67
- Zus. Ein einmal bewegter Körper wird in seiner Bewegung immer fortfahren, wenn nicht äussere Ursachen ihn aufhalten 68
15. Lehrs. Jeder bewegte Körper strebt durch sich selbst in gerader Linie und nicht in einer krummen sich zu bewegen 68
- Zus. Jeder in einer krummen Linie sich bewegende Körper wird durch die Kraft einer äusseren Ursache fortwährend bestimmt, von der Linie, von der er sich zu bewegen fortfahren würde, abzuweichen 69
16. Lehrs. Jeder Körper, welcher sich im Kreise bewegt, wie z. B. der Stein in der Schleuder, wird fortwährend bestimmt, in der Richtung der Tangente sich fortzubewegen 69
17. Lehrs. Jeder im Kreise bewegte Körper, strebt von dem Mittelpunkte des Kreises den er beschreibt, sich zu entfernen 72
18. Lehrs. Wenn sich ein Körper, etwa A, gegen einen ruhenden Körper B bewegt, und doch B, trotz des Anstosses von A, nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner

- Bewegung verlieren, sondern er wird dieselbe Menge von Bewegung, die er früher hatte, behalten 73
19. Lehrs. Die an sich betrachtete Bewegung ist von ihrer Richtung nach einem bestimmten Orte hin verschieden, und der Körper muss deshalb, weil er in der entgegengesetzten Richtung sich bewegen oder zurückgestossen werden soll, nicht eine Zeit lang ruhen 73
- Zus. Keine Bewegung ist das Gegentheil einer andern 74
20. Lehrs. Wenn der Körper A dem Körper B begegnet und mit sich nimmt, so wird A so viel von seiner Bewegung verlieren, als B bei dieser Begegnung mit A von diesem erhält 74
21. Lehrs. Ist A noch einmal so gross als B, und bewegt es sich ebenso schnell, so wird A auch noch einmal so viel Bewegung als B haben, oder noch einmal so viel Kraft, um die gleiche Schnelligkeit mit B einzuhalten 74
22. Lehrs. Ist der Körper A dem Körper B gleich, und bewegt sich A noch einmal so schnell als B, so ist die Kraft oder Bewegung von A noch einmal so gross als die von B 75
- Zus. 1. Je langsamer die Körper sich bewegen, desto mehr haben sie Theil an der Ruhe 75
- Zus. 2. Bewegt sich A doppelt so schnell als B, und ist B doppelt so gross als A, so ist ebenso viel Bewegung in dem grossen B als in dem kleinen A, also die Kraft in beiden gleich 75
- Zus. 3. Die Bewegung ist von der Schnelligkeit verschieden 76
24. Lehrs. Wenn die Zustände eines Körpers eine Veränderung zu erleiden genöthigt werden, so wird diese Veränderung immer die möglichst kleinste sein 76
24. Lehrs. Regel 1. Wenn zwei Körper, wie A und B, einander ganz gleich sind und sich gegen einander geradezu gleich schnell bewegen, so wird bei ihrer Begegnung jeder nach der entgegengesetzten Richtung ohne Verlust an seiner Schnelligkeit zurückweichen 77

25. Lehrs. Regel 2. Wenn die beiden Körper nach ihrer Masse ungleich sind, nämlich B grösser als A, im Uebrigen alles Andere, so wie vorher angenommen worden, so wird A allein zurückweichen, und beide Körper werden mit derselben Schnelligkeit sich zu bewegen fortfahren 77
26. Lehrs. Sind die Körper sowohl in ihrer Masse wie in ihrer Schnelligkeit verschieden, nämlich B noch einmal so gross als A, und die Bewegung von A noch einmal so schnell als von B, im übrigen aber Alles wie vorher, so werden beide Körper in entgegengesetzter Richtung zurückweichen, und jeder wird die Schnelligkeit behalten, welche er hatte 78
- Zus. Die Richtung eines Körpers verlangt zu ihrer Veränderung ebenso viel Kraft als die Bewegung 78
27. Lehrs. Regel 3. Sind beide Körper in der Masse einander gleich, aber bewegt sich B ein wenig schneller als A, so wird nicht allein A in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen, sondern B wird auch die Hälfte seines Mehr an Schnelligkeit auf A übertragen, und beide werden dann mit gleicher Schnelligkeit sich in gleicher Richtung fortbewegen 79
- Zus. Je schneller ein Körper sich bewegt, um so mehr ist er bestimmt, in seiner Richtung sich fortzubewegen, und umgekehrt 79
28. Lehrs. Regel 4. Wenn Körper A ganz ruht und etwas grösser ist als B, so wird B, mag seine Schnelligkeit so gross sein, als sie will, doch den Körper A nie in Bewegung bringen, sondern B wird von ihm in der entgegengesetzten Richtung zurückgetrieben werden, aber seine Bewegung unverändert behalten 81
29. Lehrs. Regel 5. Wenn der ruhende Körper A kleiner als B ist, so wird B, mag es sich auch noch so langsam gegen A bewegen, A mit sich nehmen, indem es einen Theil seiner Bewegung auf es überträgt, und zwar so viel, dass beide nachher sich gleich schnell bewegen 83
30. Lehrs. Regel 6. Ist der ruhende Körper A

- dem sich gegen ihn bewegendem Körper B genau gleich, so wird er theils von ihm fortgestossen werden, theils wird B von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestossen werden . . . 84
31. Lehrs. Regel 7. Wenn sich B und A nach einer Richtung bewegen, A langsamer, und B ihm nachfolgend und schneller, so dass er ihn zuletzt einholt, und wenn dabei A grösser als B ist, aber der Ueberfluss an Schnelligkeit in B grösser, als der Ueberfluss der Grösse in A, so wird dann B so viel bei seiner Bewegung auf A übertragen, dass beide dann gleich schnell und in gleicher Richtung sich bewegen. Wäre aber das Mehr an Grösse in A grösser als das Mehr an Schnelligkeit in B, so würde B nach der entgegengesetzten Richtung von A zurückgestossen werden, aber B seine Bewegung dabei ganz behalten 84
32. Lehrs. Wenn der Körper B ringsum von kleinen, sich bewegendem Körpern umgeben ist, welche ihn nach allen Richtungen mit gleicher Kraft stossen, so wird er so lange unbewegt an seiner Stelle bleiben, als nicht noch eine andere Ursache hinzutritt 86
33. Lehrs. Der Körper B kann unter solchen Umständen durch die geringste hinzukommende Kraft in jeder beliebigen Richtung bewegt werden 86
34. Lehrs. Der Körper B kann sich unter diesen Umständen nicht schneller bewegen, als er von der äusseren Kraft getrieben wird, wenn auch die ihn umgebenden Körpertheilchen sich viel schneller bewegen 87
35. Lehrs. Wenn der Körper B in dieser angegebenen Weise von einem äusseren Anstoss bewegt wird, so erhält er den grössten Theil seiner Bewegung von den ihn fortwährend umgebenden Körperchen und nicht von der äusseren Kraft . 87
36. Lehrs. Wenn ein Körper, z. B. unsere Hand, sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewegung bewegen könnte, ohne anderen Körpern irgend zu widerstehen, und ohne dass andere Körper ihr

	Seite
widerstehen, so würden doch nothwendig in dem Raume, durch den sie sich bewegt, ebenso viele Körper sich nach der einen Richtung wie nach jeder andern mit gleicher Kraft und Geschwindigkeit unter sich, wie mit der Hand, bewegen .	88
37. Lehrs. Wenn ein Körper, etwa A, von jeder noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt werden kann, so muss er nothwendig von Körpern umgeben sein, die sich mit gleicher Geschwindigkeit unter sich bewegen	90

Dritter Theil.

1. Lehrs. Die Theile des Stoffes, in welche er zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig	96
2. Lehrs. Jene Kraft, welche bewirkte, dass die Stofftheilchen sich um ihren eigenen Mittelpunkt drehten, bewirkte auch, dass die Ecken der einzelnen Theilchen bei ihrer gegenseitigen Bewegung sich abrieben	96

Inhalts - Uebersicht

der

Kapitel im ersten und zweiten Theile des Anhanges.

Erster Theil.

Erstes Kapitel.

Ueber die wirklichen Dinge, über die eingebildeten Dinge
und über die Gedankendinge.

	Seite
Die Definition des Dinges	99
Die Chimäre, die eingebildeten Dinge und die Gedankendinge sind keine Dinge	99
Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge im Gedächtniss behält	100
Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge erklärt	100
Weshalb die Gedankendinge keine Vorstellungen von wirklichen Dingen sind und doch dafür gehalten werden	101
Die Eintheilung in wirkliche und Gedankendinge ist schlecht	101
Inwiefern das Gedankending ein reines Nichts und inwiefern es ein wirkliches Ding genannt werden kann	102
Bei der Erforschung der Dinge dürfen die wirklichen Dinge nicht mit den Gedankendingen vermengt werden	102
Wie sich das Gedankending von dem erdichteten unterscheidet	103
Die Eintheilung der Dinge	103

Zweites Kapitel.

Was das Sein des Wesens, was das Sein des Daseins, was das Sein der Vorstellung, und was das Sein der Möglichkeit ist.

	Seite
Die Geschöpfe sind in überwiegender Weise in Gott	105
Was ist das Sein des Wesens, des Daseins, der Vorstellung und der Möglichkeit?	105
Diese vier Bestimmungen unterscheiden sich nur in den geschaffenen Dingen von einander	105
Auf einige Fragen in Betreff des Wesens wird geantwortet	106
Weshalb der Verfasser bei der Definition des Wesens auf die Attribute Gottes zurückgeht	107
Weshalb der Verfasser die Definitionen Anderer hier nicht aufführt	107
Wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein leicht zu fassen ist	107

Drittes Kapitel.

Ueber das, was nothwendig, unmöglich, möglich und zufällig ist.

Was unter diesen Bestimmungen zu verstehen ist .	107
Die Definition dieser Bestimmungen	108
Auf wie viele Weise ein Gegenstand nothwendig und unmöglich genannt werden kann	108
Chimären können sehr wohl Wortdinge genannt werden	109
Die erschaffenen Dinge hängen in ihrem Wesen und in ihrem Dasein von Gott ab	109
Die Nothwendigkeit, welche in den geschaffenen Dingen von der Ursache kommt, bezieht sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein; aber bei Gott ist dies Beides nicht verschieden	109
Das Mögliche und Zufällige sind keine Bestimmungen der Dinge	110
Was das Mögliche und Zufällige ist	110
Das Mögliche und Zufällige ist nur ein Mangel unserer Einsicht	110

Die Vereinigung unseres freien Willens mit der Vorherbestimmung Gottes überschreitet den menschlichen Verstand	111
--	-----

Viertes Kapitel.

Ueber die Ewigkeit, die Dauer und die Zeit.

Was die Ewigkeit ist	112
Was die Dauer ist	112
Was die Zeit ist	112

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegensatz, der Ordnung u. s. w.

Was der Gegensatz, die Ordnung, die Uebereinstimmung, der Unterschied, das Subjekt, das Objekt ist	113
--	-----

Sechstes Kapitel.

Ueber das Eine, Wahre und Gute.

Was die Einheit ist	114
Was die Vielheit ist, und in welcher Hinsicht Gott einer, und in welcher Hinsicht er ein einziger genannt werden kann	114
Was das Wahre und das Falsche sowohl bei der Menge als bei den Philosophen ist	114
Das Wahre ist kein transscendentaler Ausdruck	115
Wie die Wahrheit sich von der wahren Vorstellung unterscheidet	115
Welches die Eigenschaften der Wahrheit sind	115
Die Gewissheit ist nicht in den Gegenständen	115
Gut und Schlecht sind nur Beziehungsbegriffe	116
Weshalb Einige ein metaphysisches Gute angenommen haben	116
Wie sich die Dinge und das Bestreben derselben, sich in ihrem Zustande zu erhalten, von einander unterscheiden	116
Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann	117

	Seite
In welchem Sinne das Vollkommene als Beziehung und in welchem es unbedingt ausgesagt wird	117

Zweiter Theil.

Erstes Kapitel.

Ueber Gottes Ewigkeit.

Eintheilung der Substanzen	119
Gott kommt die Dauer nicht zu	120
Die Ursachen, weshalb die Schriftsteller Gott die Dauer beigelegt haben	121
Was die Ewigkeit ist	121

Zweites Kapitel.

Ueber Gottes Einheit.

Gott ist einer	122
--------------------------	-----

Drittes Kapitel.

Ueber Gottes Unermesslichkeit.

Inwiefern Gott unendlich und inwiefern er uner- messlich heisst	123
Was man gewöhnlich unter Gottes Unermesslichkeit versteht	124
Gottes Allgegenwart wird bewiesen	124
Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden	124
Manche nehmen eine dreifache Unermesslichkeit Gottes an, aber mit Unrecht	124
Gottes Macht ist von seinem Wesen nicht ver- schieden	125
Ebenso wenig seine Allgegenwart	125

Viertes Kapitel.

Ueber Gottes Unveränderlichkeit.

Was ist Veränderung und was Umwandlung	125
Bei Gott findet keine Umwandlung statt	126

Inhalts - Uebersicht des Anhanges. 167

	Seite
Welches die Ursachen der Veränderung sind . . .	126
Gott wird von etwas Anderem nicht verändert . .	126
Gott wird auch von sich selbst nicht verändert . .	127

Fünftes Kapitel.

Ueber Gottes Einfachheit.

Der Unterschied der Dinge ist ein dreifacher: ein wirklicher, ein den Zustand betreffender und einer im Denken	127
Woher alle Verbindung kommt, und wie vielfach sie ist	128
Gott ist das einfachste Wesen	128
Die Attribute Gottes unterscheiden sich nur im Denken	129

Sechstes Kapitel.

Ueber Gottes Leben.

Was die Philosophen gewöhnlich unter Leben verstehen	129
Welchen Dingen Leben zugesprochen werden kann .	130
Was das Leben ist, und was das Leben Gottes ist .	130

Siebentes Kapitel.

Ueber Gottes Einsicht.

Gott ist allwissend	131
Der Gegenstand des Wissens Gottes sind nicht die Dinge ausserhalb Gottes, sondern Gott selbst .	132
Wie Gott die Sünden und die Gedankendinge weiss	132
Wie er das Einzelne und wie er die Universalien weiss	133
In Gott besteht nur eine, und zwar einfache Vorstellung	133
Wie das Wissen Gottes von den erschaffenen Dingen ist	134

Achstes Kapitel.

Ueber Gottes Willen.

Wir wissen nicht, wie Gottes Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich liebt, sich unterscheiden . . .	134
--	-----

	Seite
Der Wille und die Macht Gottes sind nach Aussen von seinem Verstande nicht verschieden	135
Von Gott heisst es nur uneigentlich, dass er Etwas hasse oder liebe	135
Weshalb Gott die Menschen ermahnt und sie nicht ohne Ermahnung errettet, und weshalb die Bösen gestraft werden	135
Die heilige Schrift lehrt nichts, was dem natürlichen Licht widerstreitet	136

Neuntes Kapitel.

Ueber Gottes Macht.

Wie die Allmacht Gottes zu verstehen ist	137
Alles ist in Bezug auf Gottes Rathschluss nothwendig, und es ist nicht Einzelnes an sich nothwendig und Anderes in Bezug auf den Rathschluss Gottes nothwendig	137
Wenn Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, so hätte er auch uns einen andern Verstand geben müssen	138
Wie vielfach die Macht Gottes ist	138
Welches die unbedingte Macht ist, welches die ordentliche, und welches die ausserordentliche Macht Gottes ist	138

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung.

Was die Schöpfung ist	139
Die gewöhnliche Definition der Schöpfung wird verworfen	139
Die eigentliche wird gegeben	139
Die Accidenzen und die Zustände werden nicht geschaffen	140
Vor der Schöpfung hat es keine Zeit und keine Dauer gegeben	140
Es ist dieselbe Thätigkeit Gottes, mit der er die Welt erzeugt, wie erhält	141
Welches die erschaffene Welt ist	142

Inhalts-Uebersicht des Anhanges. 169

Seite

Wie das Denken Gottes von unserem sich unterscheidet	142
Es giebt neben Gott nichts, was mit ihm gleich ewig ist	142
Was hier unter dem Wort: „gleich ewig“ zu verstehen ist	142
Beweis, dass nichts von Ewigkeit her hat geschaffen werden können	143
Daraus, dass Gott ewig ist, folgt nicht, dass seine Wirkungen auch von Ewigkeit her sein können	143
Wenn Gott aus Nothwendigkeit handelte, so hätte er keine unendliche Tugend	143
Woher wir die Vorstellung einer längern Dauer haben, als die der Welt ist?	144

Elftes Kapitel.

Von Gottes Beihülfe.

Wie Gottes Beihülfe sich in der Bestimmung der Dinge zur Wirksamkeit verhält	145
Die gewöhnliche Eintheilung der Attribute Gottes trifft mehr die Worte als die Sache	146
Die Eintheilung der Attribute nach dem Verfasser .	146

Zwölftes Kapitel.

Ueber die menschliche Seele.

Die Engel sind kein Gegenstand der Metaphysik, sondern der Theologie	147
Die menschliche Seele wird nicht übergeführt, sondern von Gott geschaffen; aber wir wissen nicht, wenn sie geschaffen wird	147
In welchem Sinne die Seele des Menschen sterblich ist	147
In welchem Sinne sie wahrhaft unsterblich ist . .	148
Beweis der Unsterblichkeit der Seele	148
Gott handelt nicht gegen die Natur, sondern über der Natur, und wie dies der Verfasser meint .	148
Weshalb Einige meinen, der Wille sei nicht frei .	149
Was der Wille ist	149
Es giebt einen Willen	150

	Seite
Und er ist frei	151
Und er darf nicht mit dem Begehren verwechselt werden	151
Auch er ist nichts Besonderes neben der Seele . .	152
Weshalb die Philosophen die Seele mit den körper- lichen Dingen vermengen	153



Spinoza, Benedictus <<de>>, / Kirchmann, Julius H. <<von>>, / Descartes,
René,

René Descartes' Prinzipien der Philosophie erster und zweiter Theil

Berlin 1871

Ph.u. 469 mg

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018197-5